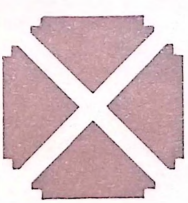
ISSN 0034-4486

# Renovatio



luglio - settembre 1986 - anno XXI - numero 3

*pubblicazione trimestrale* *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

**RENOVATIO**

rivista
di
teologia e cultura

LXXX FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati.

I manoscritti
non pubblicati
non si restituiscono.

**Direttore responsabile**
Alberto Boldorini

**UFFICI**
**Via XII Ottobre, 14**
**16121 Genova**
**Telefono 562.588**

**CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA**

**Aut. del Trib. di Genova**
**27-10-1966 - N. 27/66**

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa Periodica
Italiana

# Renovatio

rivista di teologia e cultura

*fondata dal Card. Giuseppe Siri*

luglio - settembre 1986 - anno XXI - numero 3

*Renovabitur, ut aquilae, juventus tua*
(Ps. 102, 5)

# *SOMMARIO*


* 1789 - 1989

SAGGI:

345 **Francesco Spadafora** - San Paolo: le lettere (parte III) - Le due lettere ai Corinti

ARTICOLI:

379 **Piero Cantoni** - Il Demonio

396 **Massimo Introvigne** - La rivoluzione francese: verso una interpretazione teologica?

428 **Ven. Battistina Vernazza** - « Oportet semper orare » (a cura di Alberto Boldorini)

COMUNICAZIONI E RICERCHE:

473 **Francesco Trisoglio** - S. Gregorio di Nazianzo: l'uomo attraverso all'oratore (parte II)

487 **Aldo Ceresa-Gastaldo** - Fede e sapere nella conversione di Agostino

497 **Franca Mian** - Due componenti socio-economiche nella Bibbia: ricchezza e povertà

ANTOLOGIA:

525 **Luigi Guglielmo Rossi** - L'ombra di Freud (parte XVII)

# ABBONAMENTO 1986

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1986 sono così stabilite:*

| | |
|---|---|
| Italia | lire 18.000 |
| Estero | lire 25.000 |
| Sostenitore | lire 50.000 |

**Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.**

# 1789 - 1989

*I*

*Fra tre anni si compiono duecento anni dalla Rivoluzione francese.*

*Poiché conseguenze importantissime sopravvivono ancora nel nostro mondo e una riflessione su di esse riesce certamente utile, vale la pena di cominciare a parlarne fin da ora.*

*La Rivoluzione francese parve cambiare la faccia della Terra, ed allora sembrò — almeno in Francia — che il mondo crollasse.*

*Il cambiamento fu grave su tre punti.*

*Il primo fu il cambiamento completo del concetto di entità politica.*

*Fino al momento della Rivoluzione, vigeva, di fatto e spesso di diritto, il concetto del « dominio monarchico » che considerava il territorio e le persone che vi abitavano come patrimonio dei sovrani regnanti, anche se questi continuavano a usare il termine « i Nostri Stati ». Tutto questo anche se il concetto di « ente morale » era stato elaborato allo* Studium *di Bologna da Sinibaldo Fieschi, ed era stato recepito da Arrigo VII di Lussemburgo al principio del XIV secolo. Questa si può ritenere una rivoluzione profonda, perché creò dei « gerenti dello Stato », i quali spesso credettero di avere le qualità dell'ente morale « stato »: questo è un fatto dalle infinite conseguenze nel mondo politico. Questo*

*cambiamento, inoltre, lanciò e sguinzagliò nel mondo la democrazia, con altre indefinite conseguenze, in un modo ben diverso dalla « democrazia » di Pericle; spalancò le porte o intese spalancare le porte della Libertà. E le porte, se non si controllano, sbatacchiano.*

*Il secondo effetto fu ancor più profondo: fu nel campo del pensiero e della conseguente opinione, mediante quella corrente non troppo omogenea che si chiama « Illuminismo ». Esso vuol dire areligiosità o addirittura irreligiosità; vuol dire concetto di Dio qualche volta negato nella esistenza, ma generalmente relegato nel dimenticatoio o nel fondo dei cieli senza alcuna efficienza sulle libere vicende umane; vuol dire un insieme di enciclopedismo con Alfieri, Rousseau e Voltaire; vuol dire una impellente voglia di emarginazione per tutti coloro che non entravano nella « scuola ». L'Illuminismo non amò mai gli atti clamorosamente violenti e sanguinosi (almeno lo fece credere): preferì usare mezzi legali, dalla faccia pulita, anche se si trattava di pressioni, spoliazioni, emarginazioni. Ne può testimoniare la vicenda della Chiesa in tutto il secolo XIX. Gli Illuministi furono larghi nel permettere che le mogli facessero tutto il contrario, e qualche volta godettero che fossero persino « devote ».*

*Il terzo effetto riguarda la Chiesa, e fu dolorosissimo, anche se (senza alcun merito dei persecutori) talvolta o spesso fu benefico. Infatti: il mondo civile, caduto l'ultimo imperatore romano Romolo Augustolo, bene o male si aggrappò alla Chiesa, come ad una struttura solida e credibile. Non si dimentichi che, da quella*

*epoca fino all'XI secolo, gradatamente scomparvero tutte le città al di là delle Alpi. Rimasero solo in Italia: il che spiega molte cose. Aquisgrana fu la sola e brevissima smentita a questa affermazione. Il fenomeno Cluny realizzò una prima e grande spirituale unificazione d'Europa. Al principio del XIII secolo, Innocenzo III si trovò, anche senza volerlo, signore di quasi tutta l'Europa. In Germania, gli Ottoni non ebbero altra risorsa (ben triste!), per dare una struttura amministrativa all'Impero, che quella di affidare ducati e contee ai Vescovi ed agli abati. L'abbraccio fu stretto, nonostante le liti, e ad onta dei facili difetti. Esso si rallentò fin dal principio del Trecento, ma sopravvisse; ebbe il colpo più grave al trattato di Westfalia (1648) e fu stroncato dalla Rivoluzione francese, proprio quando il giuseppinismo e il febronianismo erano sul punto di mutarlo in una vera catena. Gli ultimi residui e le moribonde reliquie furono stroncati da San Pio X, colla denuncia del Concordato con la Francia. Ogni tanto si ha qualche tentativo sfumato, e mai di portata universale, per aggrapparsi alla Chiesa. Ma il passato, per grazia di Dio, non ritorna. Però, si deve lealmente riconoscere che, tenuto conto della situazione sopra ricordata, per quanto dolorosa e sanguinosa possa essere stata, la Rivoluzione liberò la Chiesa da un peso grave.*

## *II*

*Il fatto « Rivoluzione francese » è certamente in sé uno dei grandi avvenimenti della storia dell'umanità.*

*Ora ci si domanda che interesse c'è a riflettere sul fatto ed a riflettere con tanto anticipo.*

*Ecco qualcuna delle ragioni che giustificano il ripensamento e perfino il suo anticipo.*

*Sono alcune, non sono tutte, le ragioni.*

*La Rivoluzione francese, che fu violenta e sanguinosa, ha lasciato pesanti e dannose eredità. L'intellettualismo illuministico, purtroppo, oscura ancora e troppo il mondo. Ne sono espressioni l'anticonfessionalismo, il liberismo di coscienza a tutti i livelli, lo stile e il contenuto della cultura, i difetti della politica, i gravi rischi della democrazia, il concetto di libertà stravolto ed applicato a senso unico in direzioni sbagliate, la confusione internazionale, ...*

*La riflessione, il ripensamento, l'esame critico debbono imporsi. Su un piano più alto e generale, si impone un confronto tra il momento presente e il 1789. Ciò serve ad identificare quello che è cambiato e quello che è rimasto. È una rivelazione dei limiti che il « cambiamento » ha nella evoluzione fisiologica della storia. La quale avviene anche se non la si vuole ed è pertanto fisiologica. Permetterà, ai tifosi dei cambiamenti come ai tifosi della conservazione, di temperare se stessi su un dato obbiettivo. È bene che finalmente tacciano gli sbracati profeti dell'una e dell'altra parte.*

*La Storia, in sé, è obbiettiva. La Storia scritta, purtroppo, non lo è.*

# SAN PAOLO: LE LETTERE

(parte terza)

## LE DUE LETTERE AI CORINTI (24)

Corinto (= la città sulla cima), fondata nel IX sec. a.C. col nome di Efira, raggiunse il suo apogeo nei sec. VI-V a.C. sotto il dominio dei Tiranni. Nel 146 a.C. fu incendiata e distrutta dal generale romano Lucio Mummio. Un secolo più tardi, nel 44 a.C., Giulio Cesare decise di stabilire sulle sue rovine una colonia romana, col nome di *Laus Julia Corinthus.*

Situata in una regione poco fertile deve la sua fama, il suo sviluppo alla mirabile posizione sull'istmo omonimo, tra il mare Egeo e il mar Ionio; città *bimaris.* Luogo di passaggio obbligato tra la Grecia continentale e il Peloponneso; tra l'Asia Minore, le Cicladi ad oriente e l'Italia dall'altra parte, con i due porti di Cencre ad est e di Lecheo ad ovest. L'istmo sarà tagliato soltanto nel 1893.

La prosperità mercantile, che le meritò il titolo di città « opulenta » generava il lusso e l'amore dei piaceri.

---

(24) E. B. ALLO, *Première Epître aux Corinthiens* (coll. *Etudes Bibliques*), 2ª ed., Paris 1935. E. B. ALLO, *Seconde Epître aux Corinthiens* (coll. *E.B.*), Paris 1937. C. SPICQ, *Epîtres aux Corinthiens,* (La S.te Bible, L. Pirot - A. Clamer XI, 2), Paris 1949, pp. 162-399. J. HUBY, *Prima Epistola ai Corinti,* (coll. *Verbum Salutis*), trad. it., ed. Studium, Roma 1963.

Ci risulta che san Paolo scrisse *quattro* lettere ai Corinti: la *prima* (cf. 1 *Cor.* 5, 9) e la *terza* (cf. 2 *Cor.* 2, 3 s.) non sono pervenute sino a noi: ci rimangono la seconda (la nostra 1 *Cor.*) e la quarta (la nostra 2 *Cor*).

Cesare Augusto nel 27 a.C. ne fece la capitale della provincia senatoriale dell'Acaia. Cicerone la definisce *totius Greciae lumen.* La sua popolazione viene calcolata in 200.000 uomini liberi e 400.000 schiavi; città popolosa, una vera metropoli, tra le più grandi dell'impero. Il circuito delle sue mura, che comprendeva la città bassa, con l'Acrocorinto, 600 metri alta, era di circa 20 km. Dall'acropoli si dominavano i due mari, le montagne del Peloponneso e l'acropoli di Atene.

E' noto che nel 1° sec. la sua popolazione era in prevalenza romana: ai primi coloni accorsi, liberti, veterani, avventurieri di ogni tipo in cerca di fortuna, s'unirono, sempre più genti di paesi diversi, Greci, Asiati, Fenici, Giudei, Egiziani: facevano di Corinto una delle città più cosmopolite dell'impero. Con le razze, le varie religioni, i vari culti. Da tutti gli antichi scrittori (Strabone, *Geogr.* 8, 6; Orazio, *Epist.* 1, 17+36 ...) è ricordata, come tipica, la vita depravata e lussuriosa dei suoi abitanti. Aristofane parla della corruzione morale della città usando un neologismo, ben presto celebre, che ricorda i suoi deplorevoli costumi: « corintizzare » = « vivere alla maniera depravata dei Corinti » (*Frag.* 133).

Era famoso il culto di Afrodite Pandémos; un culto di sensualità tutta orientale, esercitato nel tempio della dea, padrona della città, sull'acropoli, da una comunità di circa 1.000 sacerdotesse, votate alla prostituzione sacra.

Le feste e i giuochi in suo onore richiamavano una grande moltitudine di forestieri; era noto il motto: « Non tutti hanno la possibilità di recarsi a Corinto », per significare l'alto costo della sua vita di piaceri. Ambiente, dunque, tutt'altro che ideale per la predicazione evangelica. La famosa descrizione del libertinaggio pagano (*Rom.* 1, 18-32) fu scritta da san Paolo a Corinto.

L'Apostolo ben conosceva in quale città si dirigeva, quando da Atene si avviò verso Corinto, distante tre giorni di cammino, circa 100 km.

Camminava col vivo sentimento della sua impotenza a vincere i sapienti di questo mondo, che, orgogliosi e sprezzanti, avevano risposto, salvo qualche eccezione, al suo caloroso e ben preparato discorso tenuto nell'areopago di Atene.

E nello stesso tempo preoccupato per l'altro nemico che lo attendeva a Corinto: la corruzione morale dominante che faceva di quella metropoli un vasto luogo di perdizione (1 *Cor.* 2, 3).

Decise di scartare nella sua predicazione ogni ricerca stilistica e retorica, dimostratasi inutile ad Atene, per poggiare soltanto sulla efficacia della grazia, dono dello Spirito Santo (1 *Cor.* 2, 1-5.13).

A Corinto « *trovò un Ebreo di nome Aquila, originario del Ponto, venuto da poco dall'Italia* (49-50) *con sua moglie Priscilla... Paolo si unì ad essi; siccome esercitava lo stesso mestiere, di facitore di tende, abitò con essi e lavorava nel loro opificio* », come sempre soleva, per provvedere a sé e ai suoi collaboratori.

« *Tutti i sabati si recava a parlare nella sinagoga e cercava di persuadere Ebrei e Greci. Quando dalla Macedonia lo raggiunsero Sila e Timoteo* », che col conforto della loro collaborazione gli portarono gli aiuti finanziari dei cristiani di Filippi a lui sempre tanto devoti (*Filip.* 4, 15 s.), « *Paolo si dette tutto alla predicazione, testimoniando agli Ebrei che Gesù è il Cristo. Davanti alla loro opposizione e alle loro bestemmie* », egli lasciò la sinagoga, per rivolgere il suo apostolato verso i pagani, e si stabilì nella casa del greco Tito Giusto « timorato di Dio », dove riceveva i suoi ascoltatori per tutta la settimana, pur continuando il suo lavoro manuale.

Per la persecuzione dei Giudei ebbe momenti di timore, ma Gesù gli apparve per rassicurarlo: « *Coraggio..., io ho un gran popolo in questa città* » (Act. 18, 1-10).

E il successo fu grande: conversioni tra i Giudei, ad es. lo stesso capo della sinagoga, Crispo, con tutta la sua famiglia (1 *Cor.* 1, 14); specialmente numerose adesioni tra i Gentili (*Act.* 18, 8).

I Giudei, rabbiosi, cercarono di fare condannare l'Apostolo dal proconsole Gallione, fratello di Seneca, che si rifiutò d'accogliere la loro accusa.

Paolo rimase a Corinto, per circa due anni, dall'autunno del 50 all'autunno del 52.

Dopo la sua partenza per Gerusalemme, Apollo « *uomo eloquente, versato nelle Scritture* » arriva da Efeso per continuare l'evangelizzazione dei Corinti (*Act.* 18, 12-16.24-28; 19, 1).

* * *

La Chiesa di Corinto, la più numerosa fondata da Paolo, constava di alcuni dotti, alcuni ricchi, ma soprattutto di schiavi e di ignoranti (1 *Cor.* 1, 26), in gran parte, pagani convertiti;

e importante doveva essere l'elemento femminile (1 *Cor* 7, 12; 11, 5).

« I suoi membri disparati sono uniti dalla fede nel Cristo Gesù, dal battesimo e dalla partecipazione alla Mensa del Signore. Essi, però, non hanno abbastanza coscienza della dignità della loro nuova fede e del distacco dal paganesimo. Conservano la vanità e la suscettibilità della gente priva d'educazione; aspirano ad una sapienza superiore e a una libertà senza controllo; non vogliono accettare l'autorità indiscussa del loro apostolo; amano discutere su tutto, moltiplicano gl'intrighi; non hanno completamente perduto la grossolanità dei loro costumi; un incestuoso arriva a gettare lo scandalo nella Chiesa, senza che i cristiani risentano l'orrore di una tale condotta.

« Nessun'altra lettera è più istruttiva sulla vita cristiana in comune nei primi tempi della Chiesa. Vi si rivela il meglio e il peggio, tutte le meschinerie della vita tra gente poco intelligente. Quarant'anni più tardi, la *lettera ai Corinti*, del papa Clemente mostra che la mentalità non è affatto cambiata: sedizioni, orgoglio, furfanteria, gelosia ed invidia.

« Ma è commovente vedere con quale instancabile sollecitudine san Paolo, "il piantatore" (3, 6), il primo "costruttore" (3, 10 s.), il "padre" (4, 15), si adoperi ad educare tali anime, ingrate nei suoi riguardi; e come la grazia di Dio ha potuto tuttavia condurle alla salvezza e renderle "ricche nel Cristo" (1, 5) » (C. Spicq).

* * *

*Occasione della 1ª lettera*

Nella sua terza grande missione, san Paolo, passato per l'Acaia, si ferma ad Efeso (dall'autunno 54 alla primavera del 57). Qui egli dovette ricevere una lettera da parte dei Corinti, in risposta ad una sua precedente, a noi non pervenuta. In essa, quei fedeli chiedevano alcune precisazioni circa la missiva anteriore, e ponevano nuovi quesiti: circa la verginità e il matrimonio (7, 1); le carni immolate agl'idoli (8, 1)...

D'altra parte, l'Apostolo viene messo al corrente a viva voce sulla situazione di quella Chiesa, da gente della casa di Cloe (1, 11); Stefanas, Fortunato... (16, 17 s.) e dallo stesso Apollo (16, 12), alquanto scoraggiato.

Si sono create nella comunità delle fazioni che la dividono (1, 10-16); un incestuoso convive con la vedova di suo padre (5, 1-2); si è indecisi sulla condotta da tenere con gl'infedeli, in particolare con gl'impudichi (5, 9-13); ci si rivolge a giudici pagani per regolare i litigi tra cristiani (6, 1-8). Le riunioni liturgiche lasciano tanto a desiderare; in particolare, la celebrazione della santissima Eucarestia (c. 11); le donne vogliono profetare a capo scoperto; non c'è ordine nelle manifestazioni carismatiche (c. 14); infine discussioni insorgono sulla risurrezione finale dei corpi (c. 15).

L'Apostolo non dovette essere sorpreso della instabilità e delle crisi di queste anime nuove alla fede cristiana nell'ambiente di quella metropoli corrotta e dettò la sua risposta per correggere i difetti e soddisfare ai quesiti propostigli.

*Schema della lettera*

Oltre alla introduzione con l'indirizzo, i saluti e l'entrata in materia (1, 1-9), la lettera si divide normalmente in quattro parti.

Prima parte. I partiti nella Chiesa di Corinto (1, 10-4, 21).
1. I fatti 1, 10-17
2. La vera e la falsa sapienza 1, 18-3, 4.
3. La vera concezione del ministero cristiano 3, 5-4, 16.
4. Invio di Timoteo e annunzio di una visita di Paolo 4, 17-21.

Seconda parte. Gli scandali nella Chiesa di Corinto (cc. 5-6).
1. L'incestuoso 5, 1-13.
2. I processi tra cristiani 6, 1-11.
3. I peccati contro la purezza 6, 12-20.

Terza parte. Risposta ai quesiti posti dai Corinti (cc. 7-14).
1. Matrimonio e celibato, 7.
2. Uso delle carni di animali immolati agl'idoli (8-11, 1).
3. Il buon ordine nelle riunioni religiose (11, 2-14, 40).

Quarta parte. La risurrezione dei corpi (c. 15).
1. Il fatto della risurrezione del Cristo, vv. 1-11.
2. La risurrezione di Gesù implica quella dei fedeli, vv. 12-34.
3. Il modo della risurrezione dei corpi, vv. 35-38.

L'epilogo (c. 16) tratta della colletta e del progetto di viaggio di Paolo e comprende le esortazioni ed i saluti di uso.

Caratteristica della corrispondenza paolina è l'esposizione delle verità rivelate dalle quali vengono rilevate le conseguenze per la prassi e per la condotta morale. È quel che si rileva più particolarmente in questa lettera, ricca di riferimenti ai dogmi fondamentali del nostro Credo: Dio Padre, creatore; Gesù, Dio-uomo, morto per i nostri peccati, risorto; Spirito Santo, persona divina, santificatore, fonte di unità nella molteplicità dei membri della Chiesa (cc. 12-14). Ne rileveremo altri punti.

La lettera fu scritta ad Efeso, nella primavera del 57, nella pasqua (cf. 5, 6-8; 16, 8) (25).

c. 1, 1-3. « *Paolo, apostolo del Cristo Gesù per chiamata della volontà divina e il fratello Sostene, alla Chiesa di Dio che è a Corinto, a voi santificati nel Cristo Gesù e chiamati alla santità con tutti quelli che in ogni luogo invocano il nome di Gesù Cristo nostro Signore... grazia e pace da Dio, nostro padre e dal Signore Gesù Cristo.*

*Contro le divisioni*

v. 10 ss. « *Ve ne scongiuro, fratelli, nel nome di nostro Signore Gesù Cristo, abbiate tutti gli stessi sentimenti; che non vi siano divisioni tra voi; vivete in buon'armonia, aventi un medesimo sentimento, uno stesso pensiero. Mi è stato infatti riferito, o fratelli, da quei di Cloe, che sono sorte tra voi delle discordie: "Io sono per Paolo", "io per Apollo", "io per Cefa"* (san Pietro), *"io per Cristo". Il Cristo è forse diviso? È forse Paolo che è stato crocifisso per voi? Siete stati battezzati forse nel nome di Paolo? Grazie a Dio, ho solo battezzato Crispo e Caio e la famiglia di Stefanus. Perché il Cristo non tanto mi ha inviato a battezzare, quanto ad annunziare l'Evangelo, e così senza ricorrere a parole "sapienti", affinché non sia ridotta a niente la croce di Cristo. La parola della croce è infatti follia per quelli che si perdono, ma per quelli che si salvano, per noi, è potenza divina...*

*Dov'è il sapiente? Dove il letterato? Dove il filosofo di questo mondo? Non ha forse Dio resa stolta la sapienza di questo mondo? Giacché il mondo, con la sua sapienza, non ha conosciuto Dio nelle opere della sapienza divina* (assurgendo dal

(25) L. CERFAUX, *L'Eglise des Corinthiens*, Paris 1946.

creato a Dio creatore: cf. *Rom.* 1, 19-20), *piacque a Dio di salvare i credenti mediante la follia del suo messaggio. Sì, mentre i Giudei vogliono dei miracoli e i Greci ricercano sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei e follia per i Gentili; ma per quelli che sono chiamati da Dio, Giudei o Greci, Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio. Perché la follia di Dio è più sapiente di tutta la sapienza umana, e la debolezza di Dio è più forte di tutta la potenza umana.*

c.2, 6 ss. « *Noi parliamo della sapienza di Dio, misteriosa e nascosta... preordinata da Dio per gloria nostra. Sapienza che nessuno dei principi di questo mondo* (i capi giudaici) *conobbe; se l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria... A noi l'ha rivelata Dio per mezzo dello Spirito, poiché lo Spirito scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio* ».

Il disegno divino di salvezza per tutti gli uomini ci è stato rivelato per mezzo dello Spirito Santo che è Dio, perché ha l'onniscienza divina; solo Dio può scrutare le profondità di Dio, cioè gl'intimi segreti della vita divina.

v. 14 «*L'uomo con la sola ragione,* (privo cioè dello Spirito di Dio), *non accoglie ciò che proviene dallo Spirito di Dio* », non percepisce quanto attiene alla vita soprannaturale. È un'altra dimensione.

c. 3. Cosa sono gli apostoli? « *Ministri* — dei servitori — *che vi hanno portato la fede e ciascuno di essi per la parte loro concessa da Dio. Io ho piantato, Apollo ha irrigato; ma è Dio che ha fatto crescere... Noi siamo collaboratori di Dio, voi campo di Dio, edificio di Dio* ».

I predicatori dell'Evangelo sono gli operai che sopraelevano sul fondamento, Gesù Cristo. La loro opera può essere senza difetti oppure può essere macchiata da vanagloria... Nel primo caso è come se costruissero con oro, metalli preziosi; nel secondo come se usassero legno, paglia. Ogni opera avrà il suo collaudo, l'ora della prova, chiamata da san Paolo « giorno del Signore »: il fuoco sono tutte le attività distruttrici, il cui assalto subirà l'edificio spirituale di Corinto; Dio così prova e purifica (Allo). Il legno, la paglia bruceranno, l'oro e le pietre preziose usciranno più lucenti dalla prova.

Il buon predicatore sarà premiato: la sua opera ha resistito; l'altro invece « avrà danno »; sarà salvo, sì, specifica san Paolo, avrà la vita eterna, ma « come attraverso il fuoco », attraverso una proporzionata espiazione.

(3, 11-15) « È una metafora — commenta P. A. Vaccari —, ma tutta l'idea contiene implicito il principio su cui si basa la dottrina cattolica del purgatorio »; « dove l'umano spirito si purga — e di salire al ciel diventa degno » (Dante).

3, 16 « *Non sapete che voi siete tempio di Dio, e che lo Spirito di Dio dimora in voi?* ».

4, 14-16 « *Non è per vostra vergogna che scrivo tutto ciò, ma per ammonirvi come miei figli diletti. Aveste infatti migliaia di maestri nel Cristo, non avreste però molti padri; sono io che, mediante l'Evangelo, vi ho generato nel Cristo Gesù. Ve ne scongiuro, dunque, siate miei imitatori* ».

* * *

*San Paolo scomunica l'incestuoso*

Egli biasima lo scandalo di un cristiano colpevole di un incesto: convive con la sua matrigna; e, d'altra parte, la tolleranza della comunità nei suoi riguardi.

5, 1-8 « *In breve, non si sente parlare che di una impudicizia* (commessa) *in mezzo a voi, e di una impudicizia tale che non ne esiste di simile neppure tra i pagani. Al punto che uno conviva con la donna di suo padre. E voi siete gonfi d'orgoglio! E non piuttosto faceste lutto, affinché fosse estirpato di mezzo a voi l'autore di una tale azione! Ebbene, io, assente col corpo, ma presente con lo spirito, ho già condannato, come se fossi presente, l'autore di un tale misfatto. Nel nome di nostro Signore Gesù, voi tutti riuniti ed io presente in spirito, con la potenza di nostro Signore Gesù, che questo individuo sia consegnato a Satana per la distruzione della carne, affinché lo spirito sia salvo nel giorno del Signore... Non sapete che un po' di lievito fa fermentare tutta la massa?...* ».

Il castigo, da infliggersi in pubblica adunanza allo scandaloso, è non solo di tagliarlo via dal corpo della Chiesa, perché non possa recare danno agli altri, ma di abbandonarlo al potere tirannico di Satana che ne tormenti il corpo con dolori fisici, perché l'anima si rimetta sulla retta via (A. Vaccari).

* * *

c. 7 - Matrimonio e verginità - « *E vengo ora alle cose di cui mi avete scritto. È bene per l'uomo astenersi dalla donna* ».

Qui san Paolo ripiglia e commenta le parole di Nostro Signore Gesù (*Mat.* 19, 10-12). Sentendo affermare da Gesù l'indissolubilità assoluta del matrimonio, i discepoli esclamano: « Se le cose stanno così, meglio vale non maritarsi ». E Gesù: « *Non tutti lo comprendono, ma soltanto coloro ai quali è concesso. Vi sono infatti eunuchi nati così dal seno materno; altri, così resi dagli uomini; e vi sono eunuchi che si rendono tali da sé, per amore del regno dei cieli. Chi è in grado di farlo, lo faccia* ». San Paolo espone chiaramente l'insegnamento di Gesù.

vv. 1 ss. « *È eccellente per un uomo conservare la verginità. Ma, a motivo dell'impudicizia, ciascuno sposi. Ben vorrei che tutti fossero come me* (nella perfetta castità); *ma ciascuno ha da Dio il suo proprio dono di grazia* ».

Siamo di fronte ad una duplice vocazione: la prima, comune, più generale, più adatta alla debolezza umana, la vocazione al matrimonio, anch'esso "dono di Dio"; la seconda, più elevata, non di tutti, la vocazione alla castità.

Una volta sposati, c'è da parte del Signore, *il precetto assoluto dell'indissolubilità del matrimonio* (vv. 8-16). Quindi, trattando direttamente della verginità, dà (vv. 25-35) il motivo della eccellenza di questo stato, su quello del matrimonio.

« *Stimo dunque che è cosa eccellente per una persona rimanere vergine, a causa della necessità* (afflizione) *presente. Se uno sposa non pecca; se la vergine si marita non commette colpa alcuna; ma in tale stato avranno del tormento nella carne, tormento che io vorrei risparmiarvi* ».

« Necessità presente », « tormento della carne », come spiega più giù (vv. 32 ss.) sono le occupazioni ordinarie di questo mondo e quelle particolari allo stato coniugale. Bisogna ben guardarsi dall'attaccare il proprio cuore a queste cose terrestri... Ricordino che tutto è transitorio: « *passa veloce la disposizione esterna di questo mondo* » (vv. 29 ss.). « *Or vorrei che nulla turbasse la pace del vostro animo. L'uomo non sposato è sollecito* (ha cura) *delle cose del Signore; ma colui che si è sposato è sollecito delle cose del mondo, del modo come piacere alla sposa, ed eccolo diviso. E la donna non sposata e la vergine è sollecita delle cose del Signore, per essere santa di corpo e di spirito* (« eunuchi per il regno di Dio ») *ma quella che si è maritata è sollecita delle cose del mondo, dei mezzi di piacere al marito.*

*Questo io lo dico nel vostro interesse, per proporvi ciò che è eccellente e che può fissarvi stabilmente vicino al Signore* (perché possiate consacrarvi al Signore) *senza distrazioni* ».

La grandezza della verginità e del celibato è *tutta soprannaturale:* amore di Dio e del prossimo; mezzo per l'esercizio pieno della carità soprannaturale.

* * *

cc. 8-11, 1 - Una seconda questione proposta dai Corinti riguardava gli idolotiti, cioè le carni immolate agli idoli. Di queste carni, parte era dovuta ai sacerdoti, parte era consumata dagli offerenti in conviti sacri, il resto era venduto nei pubblici macelli.

Secondo la mentalità del tempo, mangiare di carni siffatte, era partecipare al sacrificio, al culto, entrare in comunione con la divinità. Da qui parecchi casi di coscienza: potevano i cristiani prendere parte ai conviti sacri?, comprare indistintamente carni sui mercati, anche supponendo che fossero carni sacrificate?, accettare inviti a pranzo in famiglie private anche pagane?

Per i fedeli di Corinto (8, 1-13; 10, 14-23), san Paolo non dà una proibizione generica; in realtà, per il cristiano che conosce il nulla degli idoli, tali carni non hanno nulla di speciale. Si tratta, diremmo, di materia indifferente. Il cristiano dalla coscienza ben formata si regola pertanto liberamente; ma deve tener sempre presente l'aureo precetto della carità soprannaturale, ad evitare di recare danno a qualche fratello dalla coscienza ancora debole, il quale potrebbe essere indotto dal suo esempio a mangiar della carne immolata, pur ritenendo ancora l'antica mentalità, e quindi agendo contro coscienza.

Per tale principio, il fedele regolerà praticamente la sua condotta, tenendo sempre presente l'ardente espressione dell'Apostolo: « *Ma se devo turbare la coscienza di un fratello, non toccherò mai della carne* ».

E quasi incidentalmente, in tale contesto, san Paolo ricorda ai fedeli che l'Eucarestia — cena sacrificale — offre ai fedeli le carni del Cristo « *nostra vittima pasquale* » (5, 7), immolata sulla Croce, perpetuando così la cena sacrificale, termine di ogni sacrificio. 1 *Cor* 10, 14-22. « *Miei diletti, fuggite l'idolatria. Il calice di benedizione che noi benediciamo, non è comunione del sangue di Cristo? Il pane che spezziamo, non è comunione del corpo di Cristo?... Considerate Israele secondo la carne:*

*quelli che mangiano le carni immolate non sono in comunione con l'altare?* ».

E l'Eucarestia è la sorgente dell'unità: « *Noi siamo un sol corpo, perché ci cibiamo di un solo pane* », evidentemente il corpo di Cristo, unico ed uno per tutti i fedeli.

L'assimilazione è perfetta. Come la cena consumata dai sacrificatori, mangiando parte delle carni già immolate alla divinità, e perciò d'appartenenza del Dio, era atto essenziale del sacrificio, perché il mangiarle era per loro unirsi in qualche modo allo stesso Dio; così nella Eucarestia si mangiano le carni della vittima divina immolatasi sulla Croce, e rese presenti con le parole della consacrazione, richiamando e misticamente riproducendo l'unico ed eterno sacrificio.

« *Ciò che sacrificano i Gentili, ai demoni lo sacrificano e non a Dio. Ora io non voglio che voi abbiate comunione con i demoni. Non potete bere del Calice del Signore e del calice dei demoni. Non potete partecipare alla tavola del Signore e alla tavola dei demoni* ». L'Apostolo proibisce di prendere parte ai conviti sacrificali.

Per i conviti privati, invece, vale il principio dato all'inizio.

E per convincere sempre più i fedeli, ricorda loro l'esempio della sua condotta (c. 9).

« *Quantunque io sia libero, mi sono fatto servo di tutti per guadagnare al Cristo il maggior numero di battezzati. E tutto faccio per causa dell'Evangelo* » (vv. 19-23).

* * *

*Celebrazione della ss. Eucarestia*

Ben più grave di tutti gli altri e importato dal paganesimo è l'abuso infiltratosi principalmente nella celebrazione della Cena.

Nelle sette religiose dell'epoca ellenistica erano di uso comune i conviti in onore della divinità. Ci si ubriacava spesso; talvolta con canti, danze o pantomime. Questi costumi pagani tentano d'infiltrarsi nelle assemblee di culto, prima di tutto nella celebrazione della Cena (c. 11) e secondariamente nelle manifestazioni carismatiche (cc. 12-14).

Per correggere tale grave abuso, san Paolo parla della ss. Eucarestia. Solo qui ne tratta ed occasionalmente, ché nelle

lettere non ripete la dottrina inculcata già oralmente; essa è supposta.

Egli attesta (appena un 27 anni dopo la morte del Cristo) che l'istituzione della Eucarestia fatta da Gesù e il precetto di rinnovarla, fanno parte dell'insegnamento tradizionale da lui trasmesso ai fedeli di Corinto. Ripeto, ne tratta perché essi celebravano l'Eucarestia in modo così disordinato che la sua vigilanza apostolica dovette intervenire.

11, 18 ss. « *Sento che quando vi adunate, si formano tra voi delle divisioni... Non così si mangia la cena del Signore. Ognuno infatti mettendosi a tavola, consuma prima degli altri il suo proprio pranzo, sicché uno patisce la fame, un altro è brillo. Non avete delle case per mangiare e bere? O disprezzate l'assemblea di Dio, mortificando quelli che non hanno niente? Che devo dirvi? Lodarvi? No, in questo vi biasimo* ».

Nelle chiese primitive c'era l'usanza di riprodurre l'ultima Cena del Signore. Precedeva l'agape fraterna a cui tutti partecipavano; seguiva la celebrazione eucaristica. L'Apostolo collega intimamente l'Eucarestia con l'ultima Cena e la morte di Gesù. In tal modo il sacrificio redentore del Cristo dona il suo vero senso al banchetto cristiano. I Corinti dunque devono celebrare il mistero eucaristico, come memoriale della Morte Redentrice, e perciò nello stesso spirito di sublime raccoglimento, d'immolazione perfetta e di carità infinita, con cui il Cristo lo ha istituito; egli che il mistero rende realmente presente in mezzo ad essi. Le loro divisioni e la loro condotta profana velano queste verità così impressionanti, come se, in pratica, essi non le comprendessero (Allo).

vv. 23 ss. « *Per me, ho ricevuto dal Signore, quanto vi ho trasmesso: il Signore Gesù, la notte in cui fu tradito, prese del pane e, avendo reso grazie, lo spezzò e disse: "Questo è il mio corpo, dato per voi. Fate questo in memoria di me". Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese il calice, dicendo: "Questo calice è il nuovo patto nel mio sangue; ogni volta che ne berrete, fatelo in memoria di me. Poiché tutte le volte che mangiate questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore, finché egli venga.*

*Cosicché chiunque mangerà il pane o berrà del calice del Signore indegnamente, sarà colpevole verso il corpo e il sangue del Signore* ».

Se corpo e sangue del Cristo non fossero presenti, come verrebbero profanati da chi se ne ciba indegnamente?

E l'Apostolo insiste: « *Costui mangia la propria condanna, perché non tratta come si conviene, il corpo del Signore* » (v. 29).

Perciò raccomanda ai fedeli di fare un attento esame di coscienza prima di mangiarne (v. 28), perché altrimenti peccano gravemente e si espongono ai più gravi castighi (v. 30).

« L'indegno mangiando del pane sacro, mangia la propria sentenza di condanna; la causa di tale condanna è che non ha compreso il corpo del Signore, non ne ha considerato il pregio infinito; niente di più forte, di più espressivo per la presenza reale, soprattutto avvicinando questo v. 29 al v. 27 » (Allo).

Che evitino questi abusi, per non soggiacere alla condanna.

* * *

*I carismi, cc. 12-14*

Interrogato dai Corinti sui carismi o grazie-doni dati gratuitamente, per il bene della collettività, san Paolo spiega quale è la loro fonte e la loro ragione di essere (c. 12), tesse l'elogio della carità che tutto e tutti supera (c. 13), e regola l'uso dei carismi (c. 14); e questo con lo scopo di stabilire l'unità in una comunità divisa e il buon ordine nelle assemblee del culto tumultuose e alquanto anarchiche (J. Huby).

c. 12 « *In quanto ai carismi* (o doni spirituali)... *Sapete bene che quando eravate nel paganesimo, vi lasciavate trascinare senza discernimento, travolti verso idoli muti* ». L'Apostolo accenna agli eccessi di esaltazione e di parossismo religioso. Così diffusi nei culti delle altre religioni antiche e messe in voga ai nostri tempi ancora dai Pentecostali.

« *Nessuno può dire: "Gesù è Signore" se non mosso dallo Spirito Santo. C'è diversità di doni, ma è lo stesso Spirito; c'è diversità di ministeri, ma è lo stesso Signore* (Gesù); *c'è distinzione di operazioni, ma è lo stesso Dio che opera tutto in tutti* ». È un chiaro riferimento alle tre persone della Santissima Trinità: lo Spirito Santo; Gesù, il Signore: il Cristo risorto e glorificato; e Dio è il Padre, come di consueto in San Paolo.

Col nome *doni* l'Apostolo intende specialmente il dono delle lingue, il dono di interpretarle e simili; i *ministeri* sono doni destinati al servizio della Chiesa: l'apostolato, la profezia (dono di consolare, esortare), il dono d'insegnare, di governare...;

col nome di *operazioni*, il dono delle guarigioni, di operare miracoli. Tutti vengono da Dio e sono dati per il bene della Chiesa. Non ci devono essere quindi tra i fedeli né invidia, né orgoglio, né divisioni e partiti, dovendo ciascuno concorrere al bene comune, secondo i doni a lui concessi, perché tutti sono membri dello stesso corpo.

« *Come il corpo è uno ed ha molte membra e tutte le membra del corpo, pur essendo molte, formano un solo corpo, così Cristo* ». — *Io sono Gesù che tu perseguiti* — disse Gesù glorioso a Paolo sulla via di Damasco. È il dogma del corpo mistico. E san Paolo sviluppa il paragone, per inculcare il posto del singolo nell'armonia del tutto. La diversità dei doni serve appunto all'armonia dell'insieme. I Corinti si lasciavano abbacinare dalle apparenze, dalle forme più esteriori, come la glossolalia.

« *Aspirate ai carismi migliori* », a quelli più utili alla comunità. « *Anzi, vi insegnerò la via più eccellente fra tutte* ». La carità.

c. 13. L'inno alla carità è senz'altro, insieme al c. 8 della lettera ai Romani, la pagina più bella delle lettere paoline. Fedele eco della dottrina evangelica: *Mt.* 12, 28-34; cf. 22, 34-40: « Il primo comandamento è: Ama il Signore Dio tuo e il prossimo tuo come te stesso. Non c'è altro comandamento maggior di questo ».

L'idea essenziale, contenuta nell'inno, è che senza la carità, che sola conduce alla perfezione e sola permane per sempre, tutto il resto è inutile, e che conseguentemente essa è necessaria a tutti a differenza degli altri doni o « carismi ». Solo la carità è capace di elevarci fino a Dio.

Ecco la via della perfezione che sorpassa ogni altro mezzo o dono; il legame della perfezione (*Col.* 3, 14) che dà cioè alle altre virtù la loro forza. Tutti gli altri doni senza la carità sono un nulla.

« *Anche se parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, se non ho la carità, non sono altro che un bronzo risonante o un cembalo che squilla* ».

... *La carità è longanime* (soffre le ingiurie senza restituirle), *è benevola, non ha gelosia, non manca di tatto, non s'insuperbisce; evita ogni modo spiacevole, non cerca il proprio interesse, non ha acrimonia, non tiene conto del male* (o non fa conto sul male del suo avversario); *non si compiace dell'ingiustizia* (compiuta dagli altri), *ma gode della verità* (dovunque la

riscontra); *la carità scusa tutto* (scusa, dissimula), *crede tutto* (dona fiducia), *spera tutto, sopporta tutto.*

*La carità non passerà mai; le profezie passeranno; le lingue cesseranno; la gnosi sarà abolita. Perché noi conosciamo parzialmente e profetizziamo parzialmente. Ma quando sarà venuto il perfetto compimento, ciò che è imperfetto sparirà. Quando ero bambino, parlavo come un bambino, pensavo... ragionavo come un bambino; quando sono diventato uomo, ho smesso quello che era proprio dei bambini.*

*Presentemente infatti vediamo in uno specchio, in una maniera oscura; allora vedremo faccia a faccia. Presentemente conosco in modo imperfetto; allora conoscerò come sono stato conosciuto.*

*Ora rimangono la fede, la speranza e la carità..., ma la più grande di esse è la carità.*

« *Cercate dunque con ardore di avere la carità* ». E qui san Paolo conclude disciplinando l'uso dei carismi nelle assemblee liturgiche (c. 14).

È bene desiderare i doni spirituali; ma lo si faccia con criterio, si preferiscano quelli più efficaci ed opportuni per l'edificazione degli altri; ad es. la profezia, il dono della esortazione. « *Perché chi parla in altra lingua* (probabilmente come gli Apostoli nel giorno della Pentecoste *Atti* 2), *parla non agli uomini, ma a Dio; perché nessuno lo capisce...; chi profetizza invece parla alla gente in modo di edificarla, esortarla, consolarla...* ».

*Quando tutta la Chiesa si aduna assieme, se tutti parlano in altre lingue, ed entrano degli estranei o dei non credenti, non diranno che siete ammattiti?*

Ed ecco cosa ordina l'Apostolo (vv. 26-33). « *Quando vi radunate se ci son dei fedeli che sentono di parlare in altra lingua, siano due o tutt'al più tre a parlare, ciascuno a sua volta, e uno solo interpreti; e se non c'è chi interpreti, tacciano nella Chiesa e parlino seco stessi e con Dio. Tutto sia fatto decorosamente e con ordine* ».

* * *

*c. 15 La risurrezione di Gesù causa efficiente ed esemplare della risurrezione dei corpi*

L'esposizione dogmatica procede logicamente, secondo il seguente schema: testimonianze incontestabili stabiliscono la verità fondamentale che il Cristo è risorto. Ora questa risurrezione corporea del Cristo implica necessariamente quella dei fedeli; quindi questi risusciteranno.

« *Vi richiamo, o fratelli, l'evangelo che vi ho annunciato. Vi ho dunque trasmesso prima di tutto ciò che io stesso ho ricevuto, cioè che il Cristo è morto per i nostri peccati conformemente alle Scritture; che è stato sepolto; che è risuscitato il terzo giorno conformemente alle Scritture; e che è apparso a Pietro, poi ai Dodici.*

*In seguito è apparso a più di cinquecento fratelli in una sola volta — la maggior parte dei quali è ancora oggi vivente, alcuni sono morti —; poi è apparso a Giacomo; quindi a tutti gli Apostoli. All'ultimo posto è apparso anche a me, come a un aborto.*

*Sì, io sono il minimo degli Apostoli, indegno d'esser chiamato apostolo, perché ho perseguitato la Chiesa di Dio. Ma, per grazia di Dio, sono quello che sono, e la grazia ricevuta non è stata sterile: ho lavorato più di tutti loro, non io invero, ma la grazia di Dio con me.*

*In breve, sia io che essi, predichiamo la stessa verità, ed è quello che voi avete creduto.*

*Ora se la predicazione apostolica* (l'evangelo) *attesta che il Cristo è risuscitato dai morti, come mai alcuni tra voi possono pretendere che non ci sia la risurrezione dei morti?* ».

L'Apostolo ha dovuto essere avvertito, del dubbio o negazione espressi da « alcuni » circa il dogma della risurrezione dei corpi. Nulla era più lontano dalla mentalità greca, di questa credenza a una nuova sopravvivenza del corpo; la negavano gli stessi Sadducei (cf. *Mat.* 22, 23; *Atti* 23, 6). Per un greco, la risurrezione del corpo appariva impossibile e niente affatto desiderabile; consideravano il corpo — la materia — quale fonte del male fisico e morale, sorgente di peccato. I « sapienti » di Atene appena sentirono Paolo parlare di « risurrezione » lo interruppero sarcastici e derisori (*Atti* 17, 18-32).

« *Ma se la risurrezione dei morti è impossibile, neppure il Cristo è risuscitato.*

*Or se il Cristo non è risuscitato, la nostra predicazione diviene senza oggetto; senza oggetto anche la nostra fede. Noi*

*ci troveremmo falsi testimoni di Dio, perché abbiamo attestato in nome di Dio che Egli ha risuscitato il Cristo, mentre non lo avrebbe risuscitato, se effettivamente i morti non possono risorgere. Perché se i morti non risorgono, nemmeno Cristo è risorto.*

*Ma se il Cristo non è risorto, vana è la nostra fede; siete ancora nei vostri peccati; quelli che sono morti nel Cristo sono periti...*

*Ma no; il Cristo è risuscitato dai morti, primizia di quelli che muoiono. La morte infatti è venuta per mezzo di un uomo, anche per mezzo di un uomo verrà la risurrezione dei morti: come tutti muoiono in Adamo, così tutti riprenderanno vita in Cristo.*

*Ciascuno nel suo ordine: prima Cristo, come primizia; quindi quelli che sono di Cristo, al momento della sua venuta; poi sarà la fine quando Gesù consegnerà il potere regale a Dio e Padre, dopo aver annientato ogni potere nemico; ché bisogna che regni finché abbia sgominato tutti i suoi nemici; ultimo ad esserlo, sarà appunto la morte...*

*Altrimenti, che otterranno quelli che sono battezzati? Per i morti?* (cioè, sono essi battezzati per essere annoverati tra i morti che mai risusciteranno?). *Invero, se i morti non risuscitano, per chi farsi battezzare? Per chi?* (per essere nel numero dei morti che mai risusciteranno?) (26).

*... Non vi lasciate ingannare: "Le cattive compagnie corrompono i buoni costumi". "Ritornate in voi come si deve, e non peccate più; ci sono tra di voi alcuni che ignorano Dio, lo dico a vostra vergogna!".*

I Corinti si liberino dalle influenze che li hanno portati a dubitare della risurrezione dei morti. "Ritornate ad un retto sentire, facendo svanire i fumi dell'errore, e non deviate più dalla retta dottrina". Quelli che hanno propagato tali falsità, credono di possedere la "scienza" (gnosi), ma effettivamente sono degli ignoranti. Sono in grande errore, ignorano Dio, come Gesù rimproverava i Sadducei (*Mat.* 22,29).

(26) C. SPICQ, in *Rev. Sc. Phil. et Theol.* 37 (1953) 158 s. Recensendo il libro: B. M. FOSCHINI, *Those who are baptised for the Dead. 1 Cor. 15,29. An exegetical historical Dissertation,* Worcester 1951.

Certo non fa onore ai Corinti, che tra loro ci siano de cristiani che professano una dottrina erronea » (J. Huby).

* * *

Ma in che modo sarebbe avvenuta la risurrezione dei corpi? San Paolo si richiama alla onnipotenza divina; e adduce un esempio: il chicco di grano che marcisce nel solco per dar quindi vita alla spiga.

Il corpo risuscitato e il corpo seppellito sono lo stesso soggetto e tuttavia interamente differenti; come il chicco di frumento e la spiga.

La potenza di Dio non si esaurisce in un tipo di creazione; basta guardare la varietà indefinita degli esseri del creato; pertanto nessuna meraviglia se al corpo mortale, disfatto nel sepolcro, Dio fa seguire alla risurrezione, un corpo glorioso. È il commento alle parole di Gesù ai Sadducei: « *Voi errate... perché non comprendete la potenza di Dio* » (*Mat.* 22, 29).

E san Paolo si ferma a descrivere le doti del corpo glorioso (= « *i risuscitati saranno come angeli di Dio* » *Mat.* 22, 30), quelle doti constatate dagli Apostoli nel Cristo risorto.

Incorruttibilità, splendore o partecipazione della gloria divina, potenza, spiritualità; in opposizione alla corruzione, alla opacità, alla debolezza del corpo naturale, venuto su dalla terra (vv. 42 ss.).

La risurrezione del nostro corpo è assimilata in tutto a quella del Cristo; egli esce dai lini, senza svolgerli, dal sepolcro, lasciando intatti i sigilli apposti sulla pietra rotonda che chiudeva l'ingresso; si sposta veloce come il pensiero, si rende invisibile, entra a porte chiuse. È questo, il corpo « spirituale », cioè con queste doti soprannaturali date da Dio; in opposizione al corpo che naturalmente — dopo il peccato — (psichicòs = natura senza la grazia), ci viene da Adamo in poi.

In tal modo, si ritorna alle origini, ai doni soprannaturali che ornarono l'uomo prima del peccato; anche qui, come per gli effetti della grazia nell'anima (*Rom.* 5, 12-21), l'effetto della Redenzione si estende a tutti gli uomini, basta che non le si oppongano.

Il parallelismo tra Adamo, capo e trasmettitore del corpo « *di morte* » (*Rom.* 7, 24) che si dissolve, e Cristo, capo della

nuova umanità, rinata col battesimo, partecipe ormai della rinnovata natura divina, e causa efficiente ed esemplare del corpo « *spirituale* », conferma questo mirabile mistero della trasformazione dei nostri corpi (*Cor.* 15, 45-49).

Si tratta d'altronde di una necessità; la vita della grazia ha come termine la vita di gloria con Dio. Ora, è ovvio che nel soggiorno di Dio, nel dominio della incorruzione non può entrare la corruzione; l'umano (carne e sangue) corruttibile, non può, così, coabitare col divino (regno di Dio); è necessaria pertanto una trasfigurazione essenziale che lo elevi alla categoria dello Spirito, del divino (vv. 50-53). Ecco perché lo « *spirito che è in noi* (cioè l'anima con la grazia soprannaturale) *è il pegno della risurrezione* » (*Cor.* 5, 5; *Rom.* 8, 9 ss.).

Ed ecco come avverrà la risurrezione dei corpi: alla fine dei tempi (= fine del regno di Dio sulla terra: 1 *Cor.* 15, 23-28), ad un cenno dell'Altissimo tutti gli uomini risorgeranno; gli eletti, con i loro corpi gloriosi, si leveranno verso il Cristo, che appare nel suo fulgore, circondato dagli Angeli; è il trionfo del Messia, che rimetterà il regno nelle mani di Dio Padre.

« *Ecco che vi annunzio un mistero: tutti risorgeremo* (non rimarremo nello stato di morte) *e tutti saremo trasformati* (27), *in un attimo, in un batter d'occhio, al suon dell'ultima tromba.*

*Sì, squillerà la tromba e i morti risusciteranno e noi saremo trasformati.*

*Bisogna infatti che questo essere corruttibile rivesta l'incorruttibilità, e che questo essere mortale rivesta l'immortalità.*

*Quando dunque questo essere corruttibile avrà rivestito l'incorruttibilità, e questo essere mortale avrà rivestito l'immortalità, allora si compirà la parola della Scrittura: "La morte è stata inghiottita nella vittoria". Dov'è, o morte, la tua vittoria? Dov'è, o morte, il tuo pungiglione? Il pungiglione della morte è il peccato, e la forza del peccato è la legge. Ma siano rese grazie a Dio, che ci dà la vittoria per il Signore nostro Gesù Cristo.*

(27) A. ROMEO, in *Verbum Domini* 14 (1934) 328-336. Cf. nella prima lettera ai Tessalonicesi 4, 15. Vedi bibliografia nella nota (1); soprattutto: F. SPADAFORA: *L'escatologia in s. Paolo*, p. 346-351.

*Perciò, fratelli miei diletti, siate fermi, incrollabili, prodigandovi nell'opera del Signore, in ogni tempo, con la convinzione che il vostro lavoro non è vano nel Signore* » (vv. 51-58).

* * *

*Seconda lettera ai Corinti*

Dopo circa sei mesi, alla prima che ci è pervenuta (pasqua del 57), seguì questa seconda lettera ai Corinti.

Da alcuni accenni, in essa contenuti, i migliori esegeti (E. B. Allo, A. Vaccari, C. Spicq...) ricostruiscono gli eventi che intercorsero e che furono all'origine della nostra *2 Cor.* (pentecoste del 57 o poco dopo).

La *1 Cor.* con la missione di Timoteo, in essa annunziata (*1 Cor.* 4, 19; 11, 34), non ebbe l'effetto desiderato; dei novatori giudaizzanti mettono in agitazione quella comunità, e cercano di inoculare animosità contro s. Paolo.

Riuscita vana l'opera di Timoteo, l'Apostolo verso la fine della sua dimora ad Efeso, si reca personalmente a Corinto.

Di questa visita fa cenno l'Apostolo *2 Cor.* 12, 14; 13, 1-2: « È la *terza* volta che sto per venire da voi ».

Da alcuni si ebbe l'ardire di resistergli apertamente; san Paolo, amareggiato, dinanzi a tale attitudine, lascia subito Corinto, e appena ritornato ad Efeso, scrive a quella comunità una lettera forte e severa, che andò anch'essa perduta: non la nostra *1 Cor.* di andatura piana e tranquilla.

Di essa così parla s. Paolo: *2 Cor.* 2, 5;

« *Pertanto io vi scrissi con l'animo pieno di afflizione e col cuore tutto angosciato, in mezzo a molte lacrime, non già per rattristarvi, ma affinché poteste conoscere il grande amore che vi porto.*

« *Che se qualcuno è stato causa di qualche tristezza, non ha soltanto contristato me, ma in certa misura* — non voglio esagerare — *anche tutti voi... È sufficiente per quel tale* (l'offensore dell'Apostolo) *il castigo stesso che la maggioranza gli ha inflitto, sicché voi dovete usargli maggiore indulgenza e confortarlo, per timore che non soccomba per la soverchia tristezza... E appunto per questo anche vi scrissi, per conoscere a prova se in tutto voi siete ubbidienti* ».

7, 12: « *Anche se vi scrissi, non lo feci tanto a motivo di chi fece l'ingiuria, né a motivo di chi l'ha ricevuta...* ».

S. Paolo affidò a Tito questa lettera dura.

Questa volta i Corinti accolgono il messo con il più grande rispetto e si mostrano sgomenti per la pena e la severità dell'Apostolo. Ritorna l'ordine e la quiete. Paolo che nel frattempo ha dovuto lasciare Efeso per la sommossa degli orefici (*Act.* 19, 23-40), arriva a Troade prima della data convenuta con Tito. Non trovandolo, passa in Macedonia, dove lo raggiunge Tito con le buone notizie.

San Paolo rassicurato, rimanda Tito a Corinto per organizzarvi la colletta a favore dei poveri di Gerusalemme e nel frattempo, forse da Filippi, scrive la prima e la seconda parte della seconda lettera che noi possediamo.

Frattanto a Corinto, appena dopo la partenza di Tito, i giudaizzanti avevano ripreso la loro campagna di accuse e di calunnie contro Paolo per denigrarlo e togliergli autorità.

L'Apostolo, informatone prontamente, mentre stava dettando la lettera, lavoro lungo. non solo di giorni, ma di settimane, in una terza parte attacca con il massimo vigore i suoi avversari, i falsi apostoli, e ministri di Satana.

Questa 2 *Cor.* è la più personale tra le lettere paoline, quella dove si sentono vibrare più intensamente i diversi sentimenti, che agitavano l'animo così sensibile dell'Apostolo (A. Vaccari).

«Paolo non scrisse nulla di più eloquente, di più commosso, di più appassionato di questa lettera. La tristezza e la gioia, il timore e la speranza, la tenerezza e lo sdegno vibrano in essa con la medesima energia » (F. Prat).

La 1 *Cor.* ci fa rivivere gran parte della vita cristiana della Chiesa primitiva; la 2 *Cor.* è un'espressione pratica della vita dell'Apostolo, tutta consacrata alla causa di Gesù Cristo e al bene dei suoi fedeli, unicamente per motivi soprannaturali.

* * *

*Il contenuto*

Intestazione e saluti. Ringraziamento a Dio per le consolazioni largitegli, per poter consolare anche gli altri (1, 1-11).

I[a] parte. Apologia del proprio ministero.

1. Sua difesa contro l'accusa di mutevolezza, di incostanza e di abilità troppo umana (1, 12 - 2, 17).
2. Si difende dall'accusa di arroganza e di orgoglio, con la glorificazione del ministero apostolico (3, 1-6, 10).
3. Esorta i Corinti a corrispondere al suo amore; e ad evitare i vizi dei pagani (6, 11-7, 16),

II[a] parte. Disposizioni per la colletta.

1. Motivi per mostrarsi generosi (8, 1-15).
2. Raccomanda Tito e gli altri delegati (8, 16-24).
3. Grandi benefici provenienti dalla elemosina (9, 1-15).

III[a] parte. Forte difesa contro i suoi avversari.

1. Risponde all'accusa di debolezza (10, 1-11).
2. Confuta l'accusa di ambizione (10, 12-18).
3. Si vede costretto ad enumerare i suoi titoli di gloria (11, 1-12 18).
4. Esprime apprensioni ed inquietudini (12, 19 - 13, 10).

Epilogo: raccomandazioni, saluti, augurio finale (13, 11-13).

* * *

Dalla prima parte: glorificazione del ministero apostolico. 2 *Cor.* 5, 1-10 (28).

Nei vv. immediatamente precedenti (4, 11-15), s. Paolo parla delle sofferenze che egli sopporta. Esse sono la partecipazione allo stato di morte del Cristo, egli le accetta con gioia perché la morte che opera in lui, diviene vita per i suoi; d'altra parte, se l'uomo esteriore si dissolve, quello interiore si rinnova, e questi dolori transitori sono seme di gloria eterna, di beni invisibili, i soli eterni. Da ciò le considerazioni che seguono.

« *Noi sappiamo, infatti, che se la tenda, che è la nostra dimora terrestre, si dissolve, noi abbiamo un edificio, opera di Dio, una dimora non fatta da mano di uomo, eterna nei cieli.*

(28) Nella sintesi del P. J. BONSIRVEN, *L'év. de Paul*, pp. 312-314, che segue l'analisi accurata del P. Allo, 2 *Cor.*, pp. 119-160.

*Ed è per questo che noi gemiamo, nel desiderio ardente di rivestire la nostra abitazione di provenienza celeste (giacché rivestiti e non nudi noi ci troveremo).*

*E, infatti, finché siamo in questa tenda, noi gemiamo, aggravati, perché vogliamo essere, non svestiti, ma rivestiti, affinché quel che di mortale è in noi sia assorbito dalla vita. (E Colui che produce in noi questo desiderio, è Dio che ci ha dato la caparra dello Spirito).*

*Noi siamo dunque sempre pieni di fiducia* (o di santo ardire), *sapendo che dimorando nel corpo noi peregriniamo* (o dimoriamo) *lungi dal Signore:*

*(noi siamo, infatti, nella linea della fede e non in quella della visione);*

*siamo pieni di fiducia e abbiamo molto più caro di dipartirci dal corpo per abitare col Signore.*

*E anche per questo, la nostra ambizione è di piacere a Lui, sia che dimoriamo nel corpo, sia che ne partiamo.*

*Tutti noi, infatti, bisogna* (déi, è una necessità) *che compariamo dinanzi al tribunale del Cristo, perché ciascuno riceva quel che ha meritato, per le opere compiute mentre era nel suo corpo, sia in bene che in male* ».

Il commento di questo brano — prosegue il Bonsirven — è stato fortemente imbrogliato dalla supposizione che Paolo parli del corpo glorioso che ciascuno riceverà dopo la risurrezione finale. Sarà bene pertanto incominciare dalle proposizioni chiare, dal pensiero ripetuto tre volte.

La vita terrestre, paragonata a un domicilio nel corpo, ci separa dal Signore; durante la vita terrena permane il regime della fede, così diverso e inferiore a quello della visione beata (« *adesso abbiamo di Dio una visione riflessa e soltanto parziale; subito dopo la nostra morte vedremo Dio faccia a faccia, avremo di Lui conoscenza perfetta* »; 1 *Cor.* 13, 12, sicché scomparirà la fede, assorbita da tanta pienezza di conoscenza, di luce, di amore).

Chi ha coscienza di ciò, prova, al pensiero della dimora, del domicilio presso il Signore (cioè al pensiero della beatitudine eterna) un sentimento di confidenza (di santo ardire nel sopportare quaggiù ogni sofferenza, cf. 4, 11-15) e di vivo desiderio: l'attitudine che vedremo espressa con ardore nella lettera ai Filippesi.

Altra forma, più metafisica, di questo desiderio, che si manifesta e si traduce in gemiti e in gravezza o tristezza, è l'impazienza di vedere « questa cosa mortale » o « quel che di mortale è in noi » (al neutro, non si tratta del nostro corpo, ma della nostra condizione di abitatori e peregrinanti lungi dal Signore) inghiottita dalla vita.

È evidente, da tutto il contesto, che questo desiderio impaziente ha per oggetto lo stato di gloria che ci aspetta immediatamente dopo la nostra morte.

E tutto il brano si riferisce a ciò che segue immediatamente la morte di ciascuno.

San Paolo evita di parlare del corpo (lo menziona una sola volta nel v. 7, come in *Phil.* 1, 22 « vivere nella carne », soltanto per significare la vita terrestre); ricorre alla metafora di una dimora, di una casa: qui la nostra dimora è una tenda, abitazione fragile, passeggera, facile a disfarsi; appena essa è distrutta, noi otteniamo (entriamo in) una dimora (uno stato) di molto superiore: celeste, opera di Dio, eterna; celeste o che si trova nei cieli, il luogo della residenza del giusto dopo la morte.

« *La nostra cittadinanza è nei cieli* » *Phil.* 3, 20; « *non abbiamo quaggiù stabile cittadinanza, ma aneliamo a quella futura, che ci attende nei cieli* » *Hebr.* 14, 13-14.

Il desiderio, che tutto ciò che è mortale in noi sia inghiottito o assorbito dalla vita, vita eterna rappresentata con l'immagine di una dimora celeste nella quale entriamo o della quale ci rivestiamo; questo desiderio di entrare in possesso di tale stato beato, è impresso profondamente nel cuore dell'uomo; e viene da Dio stesso, che lo produce in noi con l'infusione dello Spirito Santo, pegno e arra d'immortalità. L'esistenza di questo desiderio e la sua origine soprannaturale sono una garanzia delle nostre speranze d'immortalità e di beatitudine eterna, nella quale entriamo alla nostra morte.

San Paolo, qui come nel brano seguente ai Filippesi, esprime il suo sentimento personale, ma fa ben capire che l'oggetto di tale sua speranza, non è per lui solo; tale è la condizione di tutti i fedeli, come esplicitamente afferma nella II[a] *Tim.* 4, 6-8.

Da 2 *Cor.* 5, 1-10 risaltano al di fuori di ogni discussione per i dettagli, questi punti essenziali: 1) ogni fedele che muore nel Signore si ricongiunge immediatamente col Cristo, per regnare con Lui e vedere Dio « faccia a faccia »; 2) ciascuno, in

tale occasione, è giudicato secondo le sue opere. Per essere nella beatitudine col Cristo è indispensabile uscire dal corpo; quindi, l'Apostolo afferma che egli opta di morire « per abitare col Signore ».

D'altronde, questa della morte è una necessità, cui nessuno sfugge; optarla, per amore del Cristo, vuol soltanto dire trasformare in fiduciosa attesa, che ci spinge a tutto sopportare con gioia, un evento fatale che manterrebbe altrimenti tutto il suo incubo tremendo.

*Phil.* 1, 20-26.

« *Ho ferma convinzione e speranza: che non avrò da arrossire di cosa alcuna; ma che, parlando con piena franchezza, ora come sempre Cristo sarà glorificato nella mia persona, che io viva o muoia.*

*Perché, per me, la vita è Cristo, e mi è un guadagno morire.*

*Ma se vivere quaggiù significa per me la fecondità del lavoro che compio, non so davvero cosa scegliere. Mi sento tirato da due parti: desidero ardentemente di morire per essere col Cristo; ed è la cosa di gran lunga migliore; ma rimanere quaggiù è preferibile per voi.*

*E pieno di questa convinzione, so che resterò, che rimarrò con voi tutti, per il vostro progresso e la gioia della vostra fede, per darvi, col mio ritorno in mezzo a voi, un nuovo motivo di fierezza nel Cristo Gesù* ».

Questo brano non ha bisogno di commento; è una conferma della dottrina rilevata nel brano precedente. La vera vita incomincia alla nostra morte; morire è un guadagno. Più che triste tramonto, la morte, per chi ama Gesù, è aurora e desiderata aurora del vero, eterno giorno.

2 *Tim.* 4, 6-8.

E alla fine della sua operosa giornata Paolo così scrive a Timoteo: « *Io già sto per essere immolato* (martire per il Cristo) *e il tempo del mio sciogliere le vele è imminente. Ho combattuto il buon combattimento, ho compiuto la corsa, ho conservato la fede. Ormai è pronta per me la corona di giustizia che mi darà in quel giorno il Signore, giusto Giudice; non solo a me, ma anche a tutti quelli che attendono con amore la sua manifestazione* ».

Paolo che vede ormai imminente il martirio, con l'abituale pensiero al giudizio particolare, — pensiero che lo ha sempre accompagnato in vita — può sospirare al premio, alla corona preparata dal giusto Giudice, al lottatore che ha dato prova della sua bravura, che ha corso in modo da giungere vittorioso al traguardo. E, questa volta, esplicitamente sottolinea: la corona non è un privilegio riservato a qualcuno, come ad es. a Paolo, ma è la sorte che tutti attende, quanti fedelmente vivono, lavorano per il Cristo. È un incoraggiamento, uno sprone per Timoteo, per tutti i fedeli; un impegno per la loro perseveranza.

Eco fedele delle parole di Gesù (29): « *Beato quel servo che il Signore, al suo ritorno, troverà vigilante* » — come constateremo più.

È evidente che non si possa riferire alla fine del mondo quanto san Paolo qui dice, della corona che lo attende. Sarebbe in netta opposizione con la ferma speranza, espressa nei brani precedenti, di entrare nella vita beata, di abitare, di essere col Cristo, di vederlo « faccia a faccia », immediatamente dopo la morte.

Né deve fare difficoltà l'indicazione temporale « in quel giorno », quasi indicazione del giudizio finale.

Nella stessa lettera, infatti, san Paolo scrive (1, 12): « *So in chi ho riposto la mia fiducia, e ho la convinzione che Egli ha il potere di conservare il mio deposito fino a quel giorno* ».

La fede, la speranza dell'Apostolo si fondano su Dio e sulle « promesse di vita » (1, 1): Gesù Nostro Signore è venuto a recarci la salvezza; Egli chiama gli Apostoli, dà loro la sua grazia, la sua forza.

E dalla grazia divina, egli spera fermamente, sarà conservato intatto il deposito (cf. v. 14 e 1 *Tim.* 6, 20), ossia il tesoro dell'Evangelo, delle verità salvifiche, che dal Cristo medesimo gli è stato affidato, col compito di annunziarlo, divulgarlo agli uomini; fino a quel giorno, fino cioè al giorno in cui sarà chiamato dal Cristo, giusto Giudice, a rendere conto della missione ricevuta.

Evidentemente, come l'Apostolo ha già affermato in modo categorico in 2 *Cor.* 5, 10, tale giorno è quello del nostro incontro col Cristo nella nostra morte.

(29) *Mt.* 24, 46; *Lc.* 12, 37 s. 43.

Egli così incita all'attenta perseveranza, alla cosciente responsabilità, il suo diletto Timoteo, con il richiamo della « manifestazione » del giusto Giudice. Si sa che nelle lettere pastorali, san Paolo usa sempre questo termine (e il verbo corrispondente) nello stesso senso di « parusia », da lui adoperato nelle altre lettere. Così, 2 *Tim.* 1, 10 per la venuta del nostro Salvatore, mediante l'Incarnazione. Anche alla morte di ciascuno, nel giudizio particolare, si ha una « manifestazione » del Cristo Giudice, come si ha una sua « venuta »..

Come ho già osservato precedentemente, ogni qual volta il Cristo interviene, è l'identico Cristo glorioso, che si manifesterà alla fine del tempo, e che si è manifestato a san Paolo sulla via di Damasco; ogni suo intervento ben può dirsi pertanto « parusia », venuta con un corteggio di splendore, come nell'uso ellenistico: e « manifestazione ».

1 *Cor.* 9, 24-27.

E in preparazione al nostro incontro con Gesù, al giudizio particolare, decisivo per il nostro destino, san Paolo esorta i fedeli con la parola e col suo esempio.

« *Non sapete che i corridori nello stadio tutti corrono, ma uno solo riporta il premio? Correte dunque in modo da conseguire la vittoria. Ogni concorrente si modera in tutto: ed essi lo fanno in vista di una corona marcescibile, noi invece per una immarcescibile.*

*Io quindi corro in maniera tale da non vagare all'incerto; pratico il pugilato non in modo da batter l'aria, ma colpisco duramente il mio corpo e lo riduco schiavo, affinché non accada che dopo aver predicato la salvezza agli altri, io stesso divenga reprobo* » (30).

---

(30) A questo testo chiaro, va aggiunto 1 *Cor.* 4, 3-5: « *Per me non curo affatto di esser giudicato da voi o da qualsiasi giudice umano* (in greco: "da qualsiasi giorno umano"; giorno, per giudizio, quindi, per giudice): *anzi non mi giudico neppure da me; in realtà non ho coscienza di alcunché di male, ma non per questo sono giustificato; chi mi giudica è il Signore.*

« *Pertanto non giudicate alcuno prima del tempo, fino a che venga il Signore, il quale illuminerà le cose nascoste... e manifesterà i consigli dei cuori: e allora a ciascuno sarà lode da parte di Dio* ».

Si tratta dei suoi doveri apostolici che la propria coscienza testimonia a s. Paolo di aver compiuto; ma ognuno al riguardo, sia pure in buona coscienza, può credere di aver fatto tutto e per il meglio, mentre realmente avrebbe potuto far di più. Ecco la necessità di vivere sempre umilmente, tenendo fisso lo

E incalza: « *Finché abbiam tempo, operiamo il bene* » (*Gal.* 6, 10); perché tutto è transitorio quaggiù, il tempo scorre veloce (1 *Cor.* 7, 29-31; *Rom.* 13, 11-14) e per ciascuno di noi « il Signore è vicino » (*Phil.* 4, 6).

E nella lettera agli Ebrei, nelle continue, pressanti esortazioni alla perseveranza, ricorda il giudizio che attende ciascuno:

« *Se nell'antica legge c'era la pena di morte per la trasgressione di alcuni precetti, di quanto maggior castigo, sarà giudicato degno colui che calpestò il Figlio di Dio e oltraggiò lo spirito della grazia? Sappiamo infatti chi è Colui che disse: — A me la vendetta —. È cosa paurosa cadere nelle mani del Dio vivente* » (*Hebr.* 10, 28-31).

C'è già in vista, in questo capitolo, il castigo imminente sulla nazione giudaica di cui parleremo in seguito, ma per i riflessi sulla sorte eterna del singolo; il castigo collettivo o nazionale non farà che moltiplicare le morti degli individui, che dovranno rendere ciascuno conto a Dio delle proprie azioni.

I fedeli, cui sono stati tolti i beni, sono confortati da Paolo con la « ricchezza migliore e permanente » che li attende alla loro morte. « *Non fate dunque getto del vostro ardire* (della vostra fiduciosa speranza), *cui è preparata una grande mercede* ». È loro necessaria la perseveranza, « *affinché avendo fatto la volontà di Dio riceviate la promessa* ».

Nessuno sfugge al giudizio di Dio: « *E come è imposto agli uomini di morire una sola volta e dopo ciò il giudizio* (cioè tutti gli uomini, per una legge cui nessuno sfugge, muoiono e van soggetti al giudizio), *così, anche il Cristo essendo stato immolato una sola volta per portare i peccati di molti, apparirà una seconda volta senza peccato, a quelli che l'aspettano a salvezza* » (*Hebr.* 9, 27).

---

sguardo al Cristo che ci ha da giudicare; e trascurando le maldicenze, i falsi giudizi degli uomini.

Da ciò la lezione generale, contenuta nell'ultima frase: « non giudicate alcuno anzitempo » ecc.; nelle quali parole io vedo così bene descritta la realtà del giudizio particolare: lume divino che rischiara a giorno la nostra coscienza e ci rende edotti automaticamente se siamo degni di premio o di condanna.

Il P. Allo (*I Corinthiens*, pp. 61-70) commenta: « Il giudizio di Dio si manifesta durante la nostra vita mortale, alla nostra morte (giudizio particolare) e infine (direi come conferma) alla risurrezione dei corpi » Cf. 1 *Cor.* 3, 8.13. Ma io credo che, anche qui, il giudizio particolare è espresso direttamente e in primo luogo se non esclusivamente.

E infine, a chi permane nel male, san Paolo (*Rom.* 2, 4-8) così si rivolge:

« *O disprezzi la ricchezza della sua* (di Dio) *bontà..., ignorando che Dio con la sua bontà vuole indurti al pentimento?*

*Con la tua ostinazione e l'impenitente tuo cuore, tu ti accumuli ira, per il giorno dell'ira e della manifestazione del giusto giudizio di Dio, il quale retribuirà a ciascuno, secondo le proprie azioni: vita eterna, a coloro che con la perseveranza nella pratica del bene, ricercano la gloria, l'onore, l'immortalità; ira e sdegno, a quanti sono ribelli e, indocili alla verità, si mostrano docili all'iniquità* ».

« Retribuirà a ciascuno »: è il giudizio particolare; giudizio complessivo, invece, è presentato quello finale, alla grande assise per il trionfo del Cristo.

Giudizio particolare, perché non c'è nessuno che possa contestare che anche per san Paolo, il premio o il castigo, ciascuno lo riceve immediatamente alla propria morte.

* * *

Ancora 2 *Cor.* 5, 16: « *Noi quindi ormai non conosciamo più alcuno secondo la carne; e se pure abbiamo secondo la carne conosciuto Cristo, ora però più non lo conosciamo così* ».

Molti cattolici pensano che Paolo abbia conosciuto personalmente Gesù a Gerusalemme; non si può al riguardo trarre argomento dal versetto citato; eccone il commento:

« L'Apostolo, fedele al suo ministero, non si lascia guidare da considerazioni puramente umane. Non dice di aver conosciuto Gesù Cristo, ma che, se prima della sua conversione lo ha conosciuto soltanto secondo i pregiudizi della razza giudaica, ora lo riconosce e lo adora come vero Figlio di Dio » (A. Vaccari).

* * *

Dall'esame di queste sei lettere, e tenendo ancora presenti le altre che presenteremo più oltre, soffermiamoci a rilevare da esse alcune caratteristiche dello stile e del carattere dell'Apostolo.

Un acattolico (31) scrive: « La sorprendente originalità del carattere di san Paolo è dovuta alla ferace combinazione in lui di due forze spirituali che raramente coesistono in tal grado in una personalità: *potere dialettico e ispirazione religiosa.*

A questo sono da aggiungere: il cuore di fuoco dell'Apostolo; l'ardore della passione e l'immaginazione che fondevano in uno le sue intuizioni mistiche e le sue logiche deduzioni; la sua fine sensibilità; la sua risoluta volontà; la sua virile semplicità e coraggio, la sua tenerezza, la sua vivacità, sottigliezza e humour; la sua ricca umanità e acuta facoltà di osservazione morale; la sua dirittura e pronto tatto; il suo genio per l'organizzazione e innato potere di comando... ».

Il grande ammiratore di san Paolo, san Giovanni Crisostomo, sinteticamente esclama: « Il cuore di Cristo era il cuore di Paolo » (PG 60, 680). E sant'Agostino: « Cristo ha autorità paterna, affetto materno; allo stesso modo Paolo è padre, è madre, non per se stesso ma per l'evangelo » (PL 37, 1299).

August Sabatier, a sua volta (32): « Mai si è meglio verificata la celeste definizione: lo stile è l'uomo. La lingua di Paolo è la sua viva immagine. Lo stesso contrasto che ci colpisce tra la sua costituzione malaticcia e l'ardore della sua anima risalta tra il pensiero e l'espressione. Questo stile è debole, povero nelle sue forme esteriori, la frase è rude e incorretta, l'accento barbaro. Come il corpo dell'Apostolo, « vaso d'argilla », piega sotto il peso del suo ministero, così le parole e le forme del suo linguaggio si piegano e rompono sotto il peso del pensiero.

Ma da questo contrasto derivano zampillano gli effetti più meravigliosi. In questa debolezza, quale potenza! In questa povertà, quale ricchezza! In questo corpo infermo, quale anima di fuoco! Tutta la forza, tutto il movimento, tutta la bellezza vengono qui dal pensiero: non è lo stile che porta il pensiero; è il pensiero che porta (trascina) lo stile; il pensiero va sempre sovraccarico, trafelato, incalzato, trascinando le parole dietro di sé.

« È un vero torrente, che si scava un letto sempre profondo e passa rovesciando tutti gli impedimenti (tutti gli ostacoli). Frasi non completate, omissioni ardite, parentesi a per-

(31) J. A. FINDLAY, in *A Dictionary of the Bible* di Hastings, a p. 699.

(32) A. SABATIER, *L'apôtre Paul*, p. 150 s.

dita d'occhio e di fiato, sottilità rabbiniche, paradossi audaci, apostrofi violente, tutto questo scorre ad onde incalzanti.

« A portare questa piena straboccante di idee e di sentimenti, le parole e il loro significato ordinario non sono più sufficienti. Ciascuno di essi è stato obbligato, per dir così, a prendere un doppio o triplo incarico. In una preposizione o nell'accostamento di due termini, Paolo ha posto tutto un mondo di idee. Ecco ciò che rende così difficile l'esegesi delle sue lettere e la traduzione assolutamente impossibile ».

Ed infine, F. Prat (33):

« Affettuoso, cortese, delicato, pieno di vivacità, di abbandono, di fine ironia, con quel potere istintivo di insinuarsi nello spirito degli altri, di comprendere le loro gioie e le loro pene e di prendervi parte, così ben definito "dono della simpatia", Paolo era eminentemente dotato per lo stile epistolare.

« Senza studio e senza ricerca, egli si è creato un genere in cui la spontaneità e il naturale si abbinano felicemente alla profondità dei pensieri e al vigore della dialettica. Quel che in esso si ammira di più è la presenza nella stessa pagina, nella medesima frase, delle più alte lezioni di teologia e delle applicazioni più familiari della vita corrente.

« Il suo greco non è il greco delle scuole; è una lingua acquistata; viva, ricca di immagini, pittoresca, ammirabile per l'espressione, originalità e movimento, ma estranea ai precetti dei grammatici ufficiali ».

* * *

*Il pensiero*

Ben notava il Bonsirven (34): « Han conosciuto integralmente l'evangelo dell'Apostolo soltanto coloro che udirono l'insieme delle sue catechesi: Timoteo, il fedele discepolo ed evangelista, depositario e predicatore della sua dottrina (2 *Tim.* 2, 2), e coloro che ascoltarono le conferenze che tenne ad Efeso, per due anni, nella scuola del Tiranno (*Act.* 19, 9).

(33) F. PRAT, *La Théol. de st. Paul*, I, p. 73.16 s.

(34) J. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*, p. 7.

A noi sono giunti echi frammentari e lontani, sia nelle sue epistole, sia in brani degli *Atti degli Apostoli*... Per conoscere il pensiero di san Paolo dobbiamo dunque servirci di tutte le lettere che portano il suo nome... ».

In queste lettere abbiamo soltanto elementi del suo pensiero e della sua fede.

Egli scrive a comunità che ha « piantato », in circostanze particolari, per rispondere a bisogni particolari. In esse Paolo suppone più spesso conosciuto l'insegnamento che ha dato oralmente; per iscritto, non fa che completare o ripetere o sviluppare qualche dato o aspetto particolare di tale insegnamento.

Non è dunque possibile, dai testi che abbiamo, ricostruire la totalità sistematica della teologia di san Paolo, che è quella della Chiesa; come è impossibile stabilire o parlare della « evoluzione » del pensiero paolino. L'essenziale della sua scienza è stato dato a Paolo nel suo incontro con il Cristo, sulla via di Damasco.

« Il pensiero di Paolo è il succo stesso della sua vita religiosa e morale. La chiave della teologia paolina è tutta nella visione di Damasco; questa contiene in germe tutta la teologia di s. Paolo » (A. Sabatier).

E. B. Allo (35) dimostra l'inesistenza di qualsiasi evoluzione nel pensiero paolino; esso era interamente contenuto nell'incontro di Paolo col Cristo fulgido di gloria, sulla via di Damasco; e gli sviluppi susseguenti nulla vi aggiungono.

I grandi testi cristologici delle lettere della prigionia (*Col. Efes. Filip.*) rappresentano forse la sostanza dell'insegnamento orale dato alle comunità fin dalle prime missioni. Essi rendono in ogni caso per una parte la conoscenza rivelata a Paolo dal Cristo, in occasione della sua prima manifestazione.

Abbiamo incontrato finora e rilevato alcune delle verità rivelate fondamentali; nelle lettere, infatti, dai problemi singoli l'Apostolo ha saputo far nascere sviluppi dalla portata universale; e sempre propone il dogma come generatore della morale.

* * *

Le lettere di Paolo sono state dettate... Quando ne aveva il tempo, tra il suo lavoro manuale e il suo lavoro di evan-

(35) E. B. ALLO, in *Vivre et Penser*, 1941, pp. 48-77. 165-193. E così ancora tra i migliori studiosi di san Paolo.

gelista; forse talvolta in piedi, Paolo dettava, camminando in lungo e in largo; probabilmente anche continuando il suo lavoro di tessitore.

Il dettato era interrotto e ripreso parecchie volte, quando le lettere erano lunghe. L'atto materiale di scrivere su un papiro era d'altronde un'operazione lunga e penosa per lo scriba.

Esigeva numerose ore. Una grande lettera era successivamente scritta, in parecchi giorni; il che spiega, nel caso delle lettere paoline, le discontinuità e la mancanza di legame negli sviluppi.

Non bisogna cercare nelle lettere di san Paolo, alcuna preoccupazione o cura letteraria. Egli parla alle sue Chiese predilette, quando ne è lontano. Sono lettere d'amore, brucianti, gelose; lettere paterne, fraterne ed anche materne (cf. *Gal.* 4, 19: « figlioli miei, che genero di nuovo, fino a che il Cristo sia formato in voi »).

La maniera in cui le lettere sono state composte, le circostanze nelle quali sono state dettate, spiegano in parte le asprezze della lingua di Paolo: frasi iniziate e lasciate in sospeso, improvvisi cambiamenti di prospettiva, ripetizioni...

Fonte precipua del pensiero paolino — l'abbiam detto — è la rivelazione di Damasco, le rivelazioni successive e la tradizione-dottrina della Chiesa apostolica.

Quando Paolo, scrivendo ai Colossesi, imbevuti di dottrine esoteriche, parla una lingua infarcita di termini mistici, ciò conferma una volta di più il metodo missionario di Paolo: « *farsi tutto a tutti* », per salvarne il più possibile. Se la lingua di Paolo è talvolta carica di termini filosofici o religiosi dell'ambiente ellenistico, il pensiero di Paolo è integralmente ed esclusivamente biblico. Il vocabolario è in questo caso soltanto una veste.

Il messaggio paolino ha una fisionomia irriducibile a quella delle concezioni misteriche ed ellenistiche: Paolo si richiama ripetutamente alla vicenda storica di Gesù e presenta la sua morte e risurrezione quale avvenimento salvifico unico e irripetibile nella storia della salvezza.

La sfera semantica dei vari termini in uso nei culti misterici, nell'uso paolino si diversifica assolutamente da quella che era propria nell'uso religioso pagano; essa, si ricollega invece

all'uso linguistico della letteratura sapienziale giudaica. Tanto è vero che il cristianesimo muta in oro tutto ciò che tocca (36).

Gesù di Nazareth, nome aborrito, è il Figlio di Dio ritornato presso il Padre con la Risurrezione, che gode consustanzialmente della sua gloria e della sua potenza e la diffonde sulla Chiesa cristiana, a lui unita come suo corpo che egli anima di una vita soprannaturale, fluente in tutti i suoi membri.

In questa luce comprensiva, in Cristo nel quale sono racchiusi i tesori di Dio (*Col.* 2, 3), vi è tutto il mistero cristiano, l'evangelo di cui Paolo farà l'inventario dettagliato nella sua predicazione.

In questa luce, sono pure riesaminate e trasfigurate le credenze messianiche del fariseo... Ormai il suo «io» è modificato, poiché il Cristo, posseduto nella fede, sarà il principio della sua vita (*Gal.* 2, 19 s.).

FRANCESCO SPADAFORA

(36) A. FEUILLET, in *Revue Biblique* 66 (1959) 509-511. Vedi J. Cambier; Claude Tresmontant, p. 21...; C. Spicq; Allo; Lagrange...

# IL DEMONIO

La nomina avvenuta a Torino di alcuni esorcisti da parte del cardinale Anastasio Ballestrero ha riportato la questione del Demonio sotto la luce dei riflettori. Prima ancora c'erano stati gli accenni « demonologici » del cardinal Ratzinger nella sua intervista a Vittorio Messori (1) e le parole della *Relatio finalis* del Sinodo straordinario dei vescovi: « ... non possiamo negare l'esistenza nella società di forze capaci di grande influenza che agiscono con un certo spirito ostile verso la Chiesa. Tutte queste cose manifestano l'opera del "principe di questo mondo" e del "mistero d'iniquità" anche nel nostro tempo » (2). Purtroppo i toni della stampa cosiddetta « laica », e anche di certa stampa cattolica, sono stati tutt'altro che incoraggianti: alla via impegnativa dell'approfondimento si è preferita quella più facile della battuta di spirito. Anche questa però, come vedremo, a suo modo rivelatrice... Era, comunque, dai tempi della famosa allocuzione di Paolo VI del 1972 (3) che questi argo-

---

(1) « Chi vede con lucidità i baratri della nostra éra vi vede all'opera potenze che si adoperano per disgregare i rapporti tra gli uomini. Il cristiano può allora scoprire che il suo compito di esorcista deve riacquistare quell'attualità che possedette agli inizi della fede. Il termine "esorcista" non deve evidentemente essere inteso, qui, in senso tecnico ma indicare l'atteggiamento complessivo della fede che "vince il mondo" e ne scaccia il suo "Principe". Il cristiano sa — se giunge a scorgere davvero l'abisso — che è debitore di un servizio al mondo. Non lasciamoci contagiare da quella mentalità corrente secondo la quale "con un po' di buona volontà possiamo risolvere tutti i problemi". In realtà anche se non avessimo la fede ma fossimo davvero realisti, ci renderemmo conto che senza l'aiuto di una forza superiore — che per il cristiano è solo il suo Signore — siamo prigionieri di una storia insanabile » (VITTORIO MESSORI a colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger, *Rapporto sulla fede*, Ed. Paoline, Milano 1985, p. 156). Ma si veda tutta la sezione dedicata a questo argomento: pp. 141-158.

(2) Relazione finale del Sinodo straordinario, n. 4.

(3) *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. X (1972), pp. 703-709.

menti non occupavano più con tanta intensità gli spazi della cronaca.

Al di là della stizza per tanta superficialità imperante, è un'occasione offertaci per rivisitare, anche in chiave correttamente apologetica, questo angolo « oscuro » della nostra fede.

Sono note le parole di Baudelaire secondo cui « La più fine astuzia del diavolo è di persuaderci che egli non esista ». Se Baudelaire ha ragione, dobbiamo dire che oggi il demonio è sul punto di riportare la sua vittoria tattica più significativa tanto lo scetticismo sulla sua esistenza è saldamente diffuso.

Parlare del diavolo oggi suscita, per lo più, un sorriso divertito... Certo, a guardare le reazioni con un pochino più di attenzione c'è da chiedersi, come fa per esempio Vittorio Messori (4), se questo sorriso sia limpido e rivelatore di uno stato d'animo corrispondente o non piuttosto la maschera di un'inquietudine inconfessata, « esorcismo che prende le forme dell'ironia ».

L'ammonimento di Baudelaire ha come naturali destinatari soprattutto i cristiani, coloro che hanno accolto una rivelazione nell'ambito della quale — se il demonio non svolge certamente un ruolo centrale — non ha nemmeno una parte del tutto trascurabile. La parola di Dio, come è contenuta nella Bibbia e trasmessa dalla Chiesa, non autorizza affatto una incontrollata « paura del demonio », però invita, altrettanto sicuramente, alla vigilanza. « Siate temperanti, vigilate — scrive l'apostolo san Pietro —. Il vostro nemico, il diavolo, come leone ruggente va in giro, cercando chi divorare. Resistetegli saldi nella fede » (*1 Pt* 5, 8.9). Un atteggiamento pratico che si oppone diametralmente alla « persuasione che il diavolo non esiste »!

Ma anche per noi cristiani l'ammonimento di Baudelaire può risultare del tutto inefficace, anzi, tautologico, se la convinzione diffusa è quella di un diavolo ridotto soltanto a « simbolo », a « cifra » di un impersonale e astratto « male ». Perché mai mi dovrei preoccupare delle astuzie di qualcuno che non esiste?

Com'è a tutti noto, infatti, il dubbio sull'esistenza del demonio è entrato anche in ambito cristiano. Lo scetticismo e la negazione del diavolo non sono di ieri, hanno una storia che

(4) *Op. cit.*, p. 141.

risale all'epoca dell'Illuminismo (5), ma è soprattutto negli anni del post-concilio che si sono affacciati alla ribalta della cronaca con particolare virulenza. Qualsiasi discorso su questo argomento, dunque, oggi deve avere come fondamentale punto di partenza la discussione di questa opinione. E' inutile discettare sulla natura e l'influenza del demonio nel mondo senza avere prima posto su salde basi la convinzione della sua esistenza.

Le posizioni dei teologi contemporanei sono assai differenziate, anche se — in fondo — si possono e si devono ricondurre a questo dilemma: il diavolo esiste o non esiste? È un mito o è realtà? È un simbolo del male da interpretare o è esso stesso, come realtà, chiave di interpretazione (anche se non l'unica e esaustiva) del mistero del male?

La differenziazione nasce in parte dalla resistenza ad assumere una posizione difficile davanti alla mentalità contemporanea, in parte dal fatto che alcuni, in ossequio ad una certa evoluzione che il concetto di persona ha avuto nella filosofia moderna, esitano ad attribuire una esistenza « personale » al demonio. Questo può dare l'impressione che neghino l'esistenza del diavolo e dei demoni, mentre in realtà non è così.

L'espressione più tipica del « commiato dal diavolo » decretato da certa teologia di matrice progressista la troviamo in Herbert Haag che, con un'opera intitolata appunto *Abschied von Teufel*, ha provocato, nel 1969, molto rumore. Per lo più, il movimento di negazione fa capo o riferimento alle sue posizioni.

Il Magistero ha reagito immediatamente con un rescritto della Sacra Congregazione per la dottrina della fede del 9 giugno 1971, con due interventi di Paolo VI, di cui il più importante è l'allocuzione del 15 novembre 1972 e, soprattutto, con il documento *Fede cristiana e demonologia* del 26 giugno 1975 (6).

Haag argomenta così: «Tutto quanto si afferma su Satana nel Nuovo Testamento non appartiene al messaggio vincolante della Rivelazione, ma solo a quell'immagine del mondo caratteristica degli scrittori biblici ossia della mentalità della loro epoca » (7). Distingue nella Bibbia quello che appartiene alla fede,

(5) Cfr. EGON VON PETERSDORFF, *Daemonologie*, vol. II (Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1982²), pp. 30-31.

(6) *Enchiridion Vaticanum*, vol. 5, nn. 1347-1393.

(7) *La liquidazione del diavolo?* (Queriniana, Brescia 1970), p. 52. Il traduttore italiano aggiunge, forse per scrupolo, un punto interrogativo che però nel titolo originale non c'è.

il contenuto che Dio vuole rivelare servendosi degli scritti di uomini che vivono in un determinato tempo e sono figli di una determinata cultura, dalla forma espressiva, il rivestimento che appartiene alla visione del mondo condizionata dalle limitate conoscenze scientifiche di quegli stessi uomini.

Satana e i demoni rientrerebbero cioè nella visione cosmologica biblica allo stesso titolo — per esempio — della terra posta al centro dell'universo con il sole che le gira attorno... Volendo parlare del male, lo si personifica, così come quando si vuol parlare della creazione dell'uomo da parte di Dio si antropomorfizza Dio, raffigurandolo come un vasaio che modella dal fango la sua opera (8)...

Poste queste premesse, è evidente che « questa concezione non è più compatibile con l'immagine che oggi ci facciamo del mondo e perciò abbiamo il diritto di non accettarla » (9).

Questa, in sintesi, la posizione dell'esegeta di Tubinga. Le altre posizioni negative non si differenziano sostanzialmente da questa e, anche quando vogliono prendere le distanze dall'« unilateralità » di Haag, ne ricalcano fondamentalmente lo schema (10).

Una tesi che il Magistero ha rigorosamente respinto e che non regge per due ordini di considerazioni.

Uno di tipo *ermeneutico,* considerando cioè i principi esegetici utilizzati. L'altro di tipo *speculativo.*

Certamente non è possibile «dimostrare» razionalmente l'esistenza del diavolo. L'esistenza degli angeli, buoni e decaduti,

(8) Cfr. *Gen* 2,7.

(9) *Ibid.*, p. 30.

(10) Cfr. per es. AGNESE CINI TASSINARIO, *Il Diavolo secondo l'insegnamento recente della Chiesa* (Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 1984). Il metodo di questo libro è curioso, per non dire sconcertante. Vengono percorse con analisi attenta e minuziosa le tappe dei pronunciamenti del magistero in tema di demonologia e si constata senza ombra di dubbio che «Il Magistero di oggi considera e propone ancora Satana e i demoni come potenze maligne extraumane, personali e spirituali, il cui influsso farebbe parte quantomeno di un insegnamento certo. Per essere fedeli a questo magistero ordinario, ma costante, si dovrebbe dunque aderire a questa posizione» (p. 262). Ma, si conclude, «con la spinta positiva del Concilio», ci si può attestare su posizioni ben più sfumate e possibiliste... In definitiva basta ammettere come esistente una non meglio precisata «forza del male» (p. 264). Questo atteggiamento che qui si presenta in forma paradossale, è tipico di un vizio capitale del metodo teologico di tanti contemporanei: lo sganciamento dal magistero, in particolare dal magistero ordinario e costante.

è un dato puramente rivelato. Tuttavia si può agevolmente, credo, mostrare come la pretesa di « chiarire » il problema del male togliendo di mezzo il diavolo, sia una ingenua illusione. Se non ci si accontenta di formulette superficiali, si può vedere come il problema, anziché essere risolto, è solo ulteriormente e irrimediabilmente complicato. Come avremo occasione di mostrare, il problema del male non si risolve con l'affermazione del diavolo. La sua discussione filosofica e teologica richiama altre categorie più importanti.

Tuttavia neppure la negazione del diavolo risolve il problema, anzi — come vedremo — lo complica.

Come spesso succede, una spiegazione che presume di essere scientifica e di fugare con le luci della ragione la visione ingenua delle cose tramandata, si rivela poi essere « scientifica » solo in apparenza. Anzi, dietro le apparenze, si scopre una ingenuità di gran lunga superiore a quella che si voleva debellare...

Ma veniamo all'esegesi di Haag. Professore di esegesi veterotestamentaria a Tubinga, il suo discorso vuole essere soprattutto esegetico. Mostrare con la competenza che gli è propria come la Bibbia non intenda dire affatto quello che finora i fedeli e i teologi (e tutta la Chiesa!) avevano capito leggendola. Bisogna che i teologi (e con loro i fedeli e i pastori) prendano atto di quanto sentenzia l'esperto e rivedano radicalmente tutte le loro teorie. Il post-concilio ci ha abituato a questi colpi di mano esegetici, in cui l'elemento decisivo — almeno per la maggioranza dei coinvolti — rimane il « magistero degli esperti », difficilmente sindacabile per il profano (che oggi è anche spesso il teologo non esegeta di professione, dato l'estremo livello di sofisticazione e specializzazione raggiunto da questa disciplina) e quindi, di fatto, sottratto a controllo.

Contro questo stato di cose, che ha spostato insensibilmente il baricentro dell'interpretazione delle cose di fede al di fuori dall'ambito della fede e del suo fondamento sacramentale, « ogni cattolico deve avere il coraggio di credere che la sua fede (in comunione con quella della Chiesa) supera ogni "nuovo magistero" degli esperti, degli intellettuali » (11).

---

(11) VITTORIO MESSORI a colloquio con il cardinale Ratzinger, *op. cit.*, p. 76; cfr. anche: Cardinale JOSEPH RATZINGER, *Trasmissione della fede e fonti della fede*, in: Cristianità 96 (1983), p. 8; IDEM, *Was ihr von Anfang an gehört habt soll in euch bleiben*, Silvesterpredigt 1979 (Pressereferat der Erzdiözese München und Freising, München s.d.), pp. 14-16.

Non bisogna pensare che Haag neghi che la Bibbia ci offra una testimonianza massiccia dell'esistenza e dell'azione del mondo demoniaco (12). Non nega che Gesù, gli apostoli, san Paolo erano fermamente convinti dell'esistenza dei demoni come esseri personali. Questa sarebbe una negazione assurda (13). La critica di Haag non si appunta sulla convinzione di Cristo e degli apostoli, ma sul valore da dare a questa convinzione. Essa deve essere distinta dal nucleo normativo della fede, dipende dall'ambiente e, come tale, può essere lasciata cadere.

---

(12) Sul dato biblico a proposito dei demoni cfr.: ANTONINO ROMEO, voce *Satana*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. X (Roma 1953), coll. 1948-1953; W. FOERSTER - G., VON RAD, voce *diabállo*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. II (Paideia, Brescia 1966), coll. 921-950; W. FOERSTER - K. SCHAFERDICK, voce *Satanas*, *ibid.*, vol. XI (Paideia, Brescia 1977), coll. 1397-1434; JOHANN AUER, *Il mondo come creazione* (Cittadella, Assisi 1977), pp. 599.604-612. Anche soltanto da una prima scorsa alla Sacra Scrittura su questo tema emerge un dato molto interessante: «Il mondo degli spiriti cattivi gioca nell'Antico Testamento un ruolo minore, anche se compare in passi molto significativi. Esso occupa invece uno spazio più ampio (...) negli scritti del Nuovo, soprattutto nell'attività e nel messaggio di Gesù» (J. AUER, *op. cit.*, p. 599). La rivelazione del demonio nell'ambito della Bibbia è dunque progressiva. Nell'Antico Testamento abbiamo su di lui pochissimi riferimenti (il serpente della Genesi, qualche accenno nei libri storici, Giobbe, Tobia, il libro della Sapienza...), mentre questi si fanno massicci nel Nuovo Testamento e in modo molto marcato ancora nell'ultimo libro del canone: l'Apocalisse. Ora, se Satana deve essere considerato «mito», «figura» contingente e preparatoria, momento di passaggio di un processo tradizionale che si chiarisce ed accresce progressivamente, il suo posto giusto è l'Antico Testamento. Se teniamo adeguatamente conto dell'unità profonda dei due testamenti, sia alla luce dello schema figura-realtà (che si riassume nell'adagio *quod in Novo patet in Vetere latet*) che alla luce dell'unico processo tradizionale da cui nasconc entrambi, con l'unica rivelazione progressiva soggiacente che ha il suo *télos* in Cristo (cfr. *Dei verbum* n. 16 e HARTMUT GESE, *Zur biblischen Theologie*, Mohr, Tübingen 1983, pp. 9-30), allora è impossibile interpretare il diavolo come figura transeunte, come passaggio intermedio, in quanto l'avvento con Cristo delle realtà definitive e compiute non lo toglie affatto, ma quasi lo esalta! Il rapporto risulta paradossalmente rovesciato: il demonio nell'Antico Testamento è presente non come figura di qualcosa, ma come realtà a sua volta raffigurata, in modo tale che per capire pienamente i fugaci e «figurati» (cfr. in part. *Gen* 3, 1) accenni demonologici dell'Antico Testamento occorre rifarsi al Nuovo Testamento, o comunque alla letteratura sapienziale che lo prepara immediatamente, un po' come succede per gli accenni tipologici a Cristo.

(13) «Se accettiamo le tipiche categorie mentali giudaiche dell'epoca di Cristo, il diavolo nel Nuovo Testamento viene presentato come l'esponente del male. Gesù e gli Apostoli vivevano in questo tipo di mondo culturale e si esprimevano corrispondentemente» (HERBERT HAAG, *op. cit.*, p. 52). In realtà Gesù si mostra nel Vangelo tutt'altro che succube dei condizionamenti culturali del suo tempo: si veda, per es., la polemica con i farisei. Riguardo poi all'esistenza di un mondo di spiriti, la cultura giudaica del tempo non era affatto monolitica: sappiamo che i Sadducei (con i quali Gesù polemizza) negavano l'esistenza degli angeli e dei demoni.

Sorge immediatamente un interrogativo: qual è il criterio ultimo in base al quale decidere quando e fino a che punto un contenuto fa parte del nucleo obbligatorio della fede o soltanto del suo contingente rivestimento culturale? Come si vede il problema è eminentemente metodologico. Perderemmo il nostro tempo se ci addentrassimo nei meandri dei sofisticati procedimenti storico-filologici e ci perdessimo tra gli alambicchi del laboratorio esegetico (14). È sul metodo che deve concentrarsi tutta la nostra attenzione.

Metodo (dal greco *meta-odos*, cioè secondo il cammino) in campo scientifico è il percorso che ci conduce alla conquista della verità. L'elaborazione di un metodo dipende in modo decisivo dall'oggetto proprio di una determinata disciplina. Il criterio metodologico fondamentale deve dunque essere dedotto dall'oggetto (15). In una disciplina teologica l'oggetto è il dato rivelato. Il criterio ultimo quindi dovrà essere la fede. Per Haag, invece, (e per tutta la teologia cosiddetta "critica") (16), questo criterio è costituito dall'odierna visione del mondo, in

---

(14) « Qualcuno vorrebbe far credere che gli esegeti, con i loro metodi storico-critici, avrebbero trovato la soluzione "scientifica", dunque al di sopra delle parti. Mentre non è così, ogni "scienza" dipende inevitabilmente da una filosofia, da una ideologia» (VITTORIO MESSORI a colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger, *op. cit.*, p. 173). Cfr. *Ibid.*, pp. 74-77. Oggi si sta per fortuna delineando una reazione agli abusi del metodo storico critico in esegesi, cfr. per es.: PAUL TOINET, *Pour une théologie de l'exégèse* (FAC-éditions, Paris 1983); BERTRAND DE MARGERIE, *Introduzione alla storia dell'esegesi*, 2 voll. finora tradotti (Borla, Roma 1983-1984) e RENÉ LAURENTIN, *Comment réconcilier l'exégèse et la foi* (O.E.I.L., Paris 1984).

(15) « La scienza rigida esige che la ragione investigatrice si trasporti addentro nel sistema cui appartiene l'oggetto stesso da determinare» (MATTHIAS JOSEPH SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1960), p. 349.

(16) Una descrizione abbastanza chiara di questa tendenza mi pare offerta da CARLO MOLARI: « Il metodo è il punto nel quale lo scontro tra teologia e scienze è oggi frontale e il dissidio insanabile. La teologia, infatti, segue ancora quello della tradizione autoritativa e non ha accolto l'istanza critica in tutte le sue esigenze». Secondo queste esigenze invece: «La tradizione resta luogo di "invenzione" del vero ma solo in quanto essa è conservata e verificata nel presente vitale. In qualsiasi modo venga spiegato il rapporto dialettico tra presente e passato, resta il fatto che questo è un ambito della scoperta, mentre il presente offre i criteri di discriminazione per ciò che nel passato era ritenuto vero e non lo era. Questo criterio, che è diversamente formulato, ma che si richiama in ogni caso alla prassi, non ha la pretesa di essere assoluto perché il nostro presente sarà un passato domani e anch'esso perciò dovrà essere valutato» (*Per una teologia critica. La sfida della metodologia scientifica.* Introduzione alla edizione italiana di JOHANN AUER, *op. cit.*, pp. 17-18). Si tratta insomma della svendita delle supreme certezze della fede alle opinioni del momento.

cui, di fatto, si mescolano in modo indifferenziato pregiudizi ideologici, ipotesi scientifiche e gusto del giorno. La *Weltanschauung* dell'uomo moderno.

« Il motivo per il "commiato dal diavolo" — osserva Joseph Ratzinger — non poggia sulle affermazioni bibliche, le quali sostengono il contrario, ma sulla nostra visione del mondo, con la quale esso sarebbe "inconciliabile". In altre parole, Haag congeda il diavolo non come esegeta, come interprete della Scrittura, ma come persona del nostro tempo, che ritiene improponibile l'esistenza di un diavolo. L'autorità in forza della quale egli asserisce il suo giudizio non è, dunque, quella di interprete della Bibbia, ma la visione del mondo a lui contemporaneo » (17).

Questo non significa affatto accreditare una posizione di tipo « fondamentalista ». Il fondamentalismo biblico è nato in ambiente protestante, come conseguenza del principio della « sola Scriptura » (18). Lo potremmo definire una lettura ingenua della Bibbia che rifiuta di principio qualsiasi distinzione fra forma e contenuto ed è strutturalmente diffidente nei confronti di una interpretazione tipologica o a molteplicità di sensi.

Che in molti casi una distinzione fra forma e contenuto si imponga con assoluta evidenza lo può rivelare qualche semplice esempio. Quando il testo biblico vuole narrare la creazione dell'uomo da parte di Dio ricorre all'immagine dell'artigiano che plasma la sua opera (cfr. *Gn* 2,7). Dio prende del fango, lo plasma e vi infonde la vita col suo soffio. Così i numeri dell'Apocalisse non hanno un valore cronologico, ma devono essere collocati nell'ambito del simbolismo numerico giudaico per essere compresi correttamente... altrimenti si corre il rischio di calcolare (come fanno i testimoni di Geova contro lo stesso insegnamento biblico: cfr. *Mt* 24, 36) la data della fine del mondo. San Tommaso, nella prima questione della *Summa*, la parte in cui tratta i presupposti metodologici, si pone il problema *Utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris* (a. 9).

Non sempre però le cose sono così evidenti. In molti casi questa indispensabile distinzione (che non è però mai separazione: esiste cioè sempre un *legame teologico* determinato tra

(17) JOSEPH RATZINGER, *Dogma e predicazione* (Queriniana, Brescia 1974), p. 190.

(18) Un tipico esempio di fondamentalismo biblico è quello dei « Testimoni di Geova ».

la forma e il contenuto) (19) è cosa assai delicata e difficile, tale da prestarsi facilmente ad arbitrî soggettivi. Il principio metodologico sopra richiamato deve essere anche qui operante. Una competenza solo scientifica in presenza di un testo ispirato (sia nel contenuto che nel rapporto tra contenuto e forma espressiva) non è ovviamente sufficiente. Occorre una competenza proporzionata all'oggetto, cioè un'autorità divinamente assistita (cfr *2 Pt* 1, 20-21), un Magistero sacro, fondato sacramentalmente.

L'ultima parola su ciò che è assoluto e su ciò che è relativo nel dettato biblico spetta dunque al Magistero della Chiesa e non all'esegeta. E il Magistero ci assicura inequivocabilmente che il peccato è « occasione ed effetto d'un intervento in noi e nel nostro mondo d'un agente oscuro e nemico, il Demonio (...) essere vivo, spirituale, pervertito e pervertitore. Terribile realtà », per cui « esce dal quadro dell'insegnamento biblico ed ecclesiastico chi si rifiuta di riconoscerla esistente; ovvero chi ne fa un principio a sé stante, non avente essa pure, come ogni creatura, origine da Dio; oppure la spiega come una pseudo-realtà, una personificazione concettuale e fantastica delle cause ignote dei nostri malanni » (20).

Naturalmente i pronunciamenti del Magistero non eliminano, anzi esigono l'indagine teologica. Joseph Ratzinger, discutendo la tesi di Haag, propone quattro criteri teologici in base ai quali valutare il rapporto forma-contenuto in generale e in questo caso particolare.

1. Il primo criterio consiste nell'unità della Bibbia e nello stretto rapporto fra i due testamenti. Il valore delle affermazioni dell'antico Testamento sta tutto nel loro rapportarsi al Nuovo. D'altra parte, il significato degli asserti del Nuovo si dischiude nel suo riferirsi all'Antico. Le minuziose prescrizioni legali riguardanti il culto dell'Antico Testamento non hanno oggi più alcun valore in se stesse, lo hanno come preparazione e figura della legge evangelica. Il loro significato è, ancora oggi, quello di introdurci (legge=pedagogo) al mistero di Cristo. Ma è il Nuovo Testamento che ci permette di cogliere quello che

(19) Cfr. WALTER KASPER, *Il problema teologico del male*, in: *Diavolo - Demoni - Possessione. Sulla realtà del male* (Queriniana, Brescia 1983), pp. 62 ss.

(20) PAOLO VI, Udienza generale del 15 novembre 1972: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. X (1972), pp. 1169-1170.

è permanente nella legge antica quando Gesù non abolisce, ma perfeziona i dieci comandamenti.

Per venire al diavolo: abbiamo già visto (21) come gli asserti demonologici, rarissimi nell'Antico Testamento, si *espandono* nel Nuovo Testamento. Il diavolo, dunque, non ha una transitoria funzione di figura, destinata a preparare l'avvento della realtà che è il Vangelo di Cristo; ma è esso stesso realtà nel dramma della Redenzione, anche se realtà del tutto secondaria rispetto al divino protagonista. Le affermazioni sul diavolo dell'Antico Testamento sono infatti, per lo più, affermazioni figurate, mentre nel Nuovo Testamento Satana e i demoni si svelano relativamente nella loro realtà propria.

Questo fatto porta delle conseguenze che possono apparire sconcertanti a noi uomini moderni influenzati, volenti o nolenti, da una visione del mondo poco favorevole a questo genere di cose.

La ragione di questo intensificarsi della presenza demoniaca nella narrazione biblica va ricercata innanzitutto nella provvidenza che guida la rivelazione progressiva, per cui « nella storia iniziale della fede veterotestamentaria l'affermazione delle potenze demoniache doveva rimanere in disparte, perché si doveva far accettare, in primo luogo, contro ogni dualità, la fede nel Dio uno e unico. In un ambiente saturo di dei, che osservava incerto i cambiamenti tra dei buoni e cattivi, il richiamo a Satana avrebbe tolto la sua chiarezza alla decisiva professione religiosa » (22).

Quindi, in una ragione non solo pedagogica ma reale: l'incarnazione del Verbo ha portato l'umanità ad una straordinaria vicinanza con Dio e « quanto più l'uomo sta dalla parte di Dio, tanto più egli diventa realistico; quanto più chiari si mostrano i confini della realtà, tanto più chiara diventa anche la contrapposizione a ciò che è santo: le belle maschere del demonio non ingannano più colui che le osserva partendo da Dio » (23).

Questo rovescia radicalmente le posizioni abituali: una accorta demonologia non è più sintomo di ingenuità o di incerta

(21) Cfr. nota 12.

(22) JOSEPH RATZINGER, *op. cit.*, p. 193. È la stessa ragione forse che spiega il relativo silenzio mariologico del Nuovo Testamento e della primissima patristica. Silenzio relativo naturalmente e *densissimo*.

(23) *Ibidem*.

percezione del reale, ma al contrario, del più sano e profondo realismo. Non è più neppure sintomo di pessimismo o di paura, ma piuttosto di una valutazione oggettiva del male sorretta dalla ferma certezza di poterlo vincere. Normalmente l'uomo sa essere veramente oggettivo di fronte al pericolo che lo sovrasta solo quando nutre fondate speranze di poterlo superare. Questo può spiegare anche perché, nel nostro mondo secolarizzato e sempre più lontano da Cristo, convivono atteggiamenti così contraddittori: scetticismo sull'esistenza del demonio e *revival* del satanismo, mentre l'ambiente è sempre più sottilmente pervaso da pessimismo e disperazione...

2. Un secondo criterio è costituito dal legame che intercorre fra un determinato asserto e la concreta vita di fede del cristiano che si modella sull'esempio di Gesù.

Il cardinale Baronio, prima ancora che scoppiasse il famoso caso Galileo, osservava saggiamente che, in ogni caso, « la Bibbia non ci insegna come *va* il cielo, ma come *si va* in cielo » (24)!

« La figura di Gesù — scrive ancora Joseph Ratzinger — la sua fisionomia spirituale non cambia se il sole gira attorno alla terra oppure se la terra si muove attorno al sole, se il mondo si è formato per evoluzione oppure no, ma viene decisamente cambiata, se si esclude da essa la lotta con la sperimentata potenza del regno dei demoni » (25).

Gli esorcismi di Gesù non possono essere considerati puramente e semplicemente come fatti secondari e accessori del suo ministero. La Bibbia afferma anzi che Gesù è venuto nel mondo per distruggere le opere del diavolo (cfr. *1 Gv* 3, 8), tanto da lasciare ai suoi discepoli, come nucleo del loro incarico, il mandato di « predicare col potere di cacciare i demoni » (*Mc* 3, 14 s.).

Questo aspetto così legato alla figura di Gesù entra ovviamente anche nell'esistenza concreta del cristiano. La vita spirituale, secondo san Paolo, è una « buona battaglia » (*1 Tim* 1, 18). Un combattimento che non cozza però soltanto contro situazioni esterne o resistenze personali, ma « contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebra,

(24) Cfr. GALILEO GALILEI, *Le opere*. Ristampa della edizione nazionale, vol. V (G. Barbera, Firenze 1932), p. 319.

(25) JOSEPH RATZINGER, *Op. cit.*, p. 194.

contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti » (*Ef* 6, 12).

La tradizione, a partire dalla Bibbia, ha coniato quella triade classica degli ostacoli della vita spirituale: la carne (cioè la debolezza costituzionale dell'uomo conseguenza del peccato originale e della somma dei peccati attuali), il mondo (l'influenza negativa di un ambiente segnato dal peccato) e, infine, appunto, il *diavolo*. L'esperienza del male morale alla luce della fede richiama *tutti e tre* questi fattori: un fattore interno e due fattori esterni: uno impersonale e l'altro personale (26).

3. Il terzo criterio è strettamente collegato al secondo. La Bibbia non può essere separata dalla Chiesa. Cioè dalla tradizione della Chiesa e dal suo Magistero. Ora « in ciò che concerne la demonologia, la posizione della Chiesa è chiara e ferma. E' vero che nel corso dei secoli l'esistenza di Satana e dei demoni non è stata mai fatta oggetto di una affermazione esplicita del suo magistero. La ragione è che la questione non fu mai posta in questi termini: gli eretici e i fedeli, ugualmente fondandosi sulla sacra Scrittura, erano d'accordo nel riconoscere la loro esistenza e i loro principali misfatti » (27).

Ratzinger sottolinea la tradizione liturgica (28) come luogo privilegiato in cui la fede costante e universale della Chiesa viene a contatto con la fede vissuta dei credenti, in particolare la liturgia del battesimo. « L'esorcismo e la rinuncia a Satana fanno parte dell'avvenimento centrale del battesimo » in modo tale che « se si volesse annullare la realtà della potenza demoniaca, si cambierebbe il battesimo e con esso la realizzazione della vita cristiana » (29).

---

(26) Questo accenno (per la tradizione patristica dei tre ostacoli cfr. M. J. ROUET DE JOURNEL-J. DUTILLEUL, *Enchiridion Asceticum* (Herder, Barcinone-Friburgi Brisg. - Romae - Neo-Eboraci 1965[5]), pp. 657-658) è sufficiente per farci capire quanto sia lontano dalla verità delle cose Haag quando afferma che « Lo schema mentale secondo cui "il Maligno è la causa ultima del male" si è talmente consolidata nel corso dei secoli, che è diventato un luogo comune nelle discussioni teologiche» (*La credenza nel diavolo* (Mondadori Milano 1976), p. 9). Ma in quale trattato teologico classico sugli angeli e i demoni si può mai trovare qualcosa di simile?

(27) *Fede cristiana e demonologia*, cit., n. 1388.

(28) Per l'importanza che la demonologia riveste nel contesto liturgico, si veda: CIPRIANO VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale* (Edizioni Paoline, Roma 1965[4]), pp. 346-424.

(29) JOSEPH RATZINGER, *Op. cit.*, p. 195. In questa luce appare veramente aberrante la proposta avanzata recentemente di eliminare ogni allusione a Sa-

Accanto alla tradizione, anzi come parte di essa, si situa l'esperienza dei santi. Le vite dei santi sono lì per testimoniare come la lotta col demonio sia una componente ineliminabile della vita cristiana. Quanto più la santità si manifesta, tanto più il demonio è costretto ad uscire dal suo comodo anonimato.

4. Ultimo criterio è quello che può essere desunto dalla conciliabilità di una determinata visione del mondo con la conoscenza scientifica. « La fede diventerà di continuo la critica di ciò che di volta in volta ha valore di certezza in quanto moderno e nuovo; però essa non può contraddire una conoscenza scientifica garantita, anche se questa deve stabilire dei segni negativi così notevoli » (30).

Qui ci dobbiamo chiedere in base a quali dati scientifici accertati dovremmo escludere l'esistenza di esseri spirituali malvagi. È evidente che non si può invocare solo il gusto dell'uomo moderno o la sua sensibilità. Oggi poi si è assolutamente propensi ad ammettere che la realtà della vita umana non si può ridurre alla sua sola sfera cosciente e a ciò che è percepito da questa sfera. L'io, cioè, non viene più visto come qualcosa di isolato e assolutamente autosufficiente. Il fatto che « presenze » misteriose si affaccino negli ambiti oscuri della psiche umana è qualcosa di scientificamente plausibile (31). In ogni caso l'esclusione di un mondo preternaturale « popolato » in nome di una certezza scientifica è quanto di più anti-scientifico si possa immaginare.

Il problema dell'esistenza del diavolo possiamo affrontarlo anche da un punto di vista più speculativo, nell'ambito del « problema del male » (32).

Come abbiamo già osservato, l'esistenza degli angeli e dei demoni ci è nota solo attraverso la Rivelazione. Sarebbe dun-

---

tana nei riti battesimali: cfr. AGNESE CINI TASSINARIO, *Il diavolo nel « rito del battesimo dei bambini »*, in: *Rivista di pastorale liturgica* 2 (1985), pp. 33-38. Effettivamente la riforma liturgica si è mossa in senso riduzionistico (cfr. *Fede cristiana e demonologia*, cit., nn. 1384-1387). Ora, in clima di bilancio postconciliare, non sarebbe proprio il caso di ridare maggiore spazio all'esorcismo battesimale? Il cardinale Ratzinger parla di necessità di riforme proprio a proposito del rituale (cfr. *Rapporto sulla fede*, cit., p. 125).

(30) *Dogma e predicazione*, cit., p. 196.

(31) Cfr. MAURIZIO BLONDET, *Demonologia - Appunti per l'uomo moderno*, in: *Studi Cattolici* 192 (1977), pp. 124-126.

(32) Cfr. su questo tema il classico: CHARLES JOURNET, *Il male. Saggio teologico* (Borla, Torino 1963).

que vano tentare di dimostrarla razionalmente. Tuttavia possiamo, a partire da un'analisi del problema del male, dimostrare da una parte che la negazione di spiriti finiti malvagi non risolve affatto il problema del male, anzi, di fatto, lo complica; dall'altra che l'affermazione della loro esistenza, lungi dal contraddire la ragione, ci offre un'ottima chiave di maggiore comprensione (non l'unica ed esclusiva) del dramma della malvagità nella storia.

Cerchiamo di approntare innanzitutto una certa strumentazione concettuale. Il male ci si presenta come male *fisico* (per esempio una malattia o una menomazione) o come male *morale* (il male che nasce dalla responsabilità di una libertà finita). Qualcuno (Leibnitz) ha parlato anche di « male metafisico », intendendo per ciò la finitudine propria di ogni creatura. In realtà è una categoria da scartare, in quanto non si tratta di quello che normalmente intendiamo per male (mancanza di qualcosa di dovuto), quanto piuttosto di imperfezione. È una categoria che comporta delle insopprimibili contraddizioni (33).

Il problema del male che qui ci interessa è direttamente il problema del male morale.

Di fronte al problema del male si possono dare, e di fatto si sono date, tre soluzioni.

La soluzione dualistica. Forse quella apparentemente più semplice. Due principî coeterni e sullo stesso piano sono all'origine del male e del bene. Il male qui è sostanzializzato. Ha una natura propria, distinta e contrapposta al bene. Le vicende del mondo sono le vicende della lotta di questi due principî. Storicamente questa soluzione si è data nel manicheismo. È una soluzione accattivante nella sua semplicità (e di fatto ha sempre sedotto, e continua a sedurre, tanti spiriti: si pensi a sant'Agostino nell'antichità e al catarismo nel Medio Evo), ma viziata da una insopprimibile aporia: due principî assoluti coesistenti sono impossibili. Si può dare un solo principio assoluto (infinito). Due si autolimiterebbero. Il dualismo originario è dunque contraddittorio.

La soluzione monistica. Essa risolve il dualismo, facendo del male un momento dell'assoluto. I confini fra male e bene sono soppressi: entrambi emanano dallo stesso assoluto o sono momenti del suo divenire. Si pensi al panlogismo hegeliano o anche a Teilhard de Chardin. Per Teilhard il male è « l'inevi-

(33) *Ibid.*, pp. 46-47.

tabile ombra del successo» (34). Anche questa soluzione cozza contro una contraddizione: l'assoluto porta in sé il negativo, non è più dunque veramente assoluto. In altri termini: Dio stesso viene demonizzato e fatto positivo principio del male.

Questa soluzione poi è solo apparentemente ottimistica (il male è il necessario presupposto del bene): essa si rovescia inevitabilmente nel più spaventoso pessimismo, perché la contrapposizione fra bene e male non ha una soluzione, è anzi assunta nel divino, è eternizzata in Dio. D'altra parte è così anche nella soluzione manichea: non si vede perché un principio debba trionfare sull'altro. Due principî sullo stesso piano sono destinati a rimanere tali. Si potrebbe poi osservare che le due posizioni sono meno distinte di quanto possa sembrare a prima vista: entrambe fanno capo a una visione del mondo gnostica che misconosce il «mysterium iniquitatis».

Esiste una terza soluzione. È la soluzione della Bibbia. La Genesi, raccontandoci la creazione del mondo dal nulla da parte di Dio, insiste nel sottolineare che tutto ciò che Dio aveva fatto era buono (35). Il male appare solo nel capitolo terzo con la storia del peccato. Dio bontà infinita ha creato per amore: bonum est diffusivum sui. Ha creato per effondersi e donarsi. Il dono supremo è il dono di sé come sublime oggetto di amore. Ecco che Dio crea degli esseri intelligenti e liberi, cioè degli esseri capaci di amare. Amore e libertà infatti vanno strettamente congiunti. La libertà di uno spirito finito comporta però la possibilità del peccato, del richiudersi su sé stesso in un no a Dio. È quello che è successo col peccato di cui parla la Bibbia al capitolo terzo della Genesi.

Il peccato dell'uomo però non è per la Bibbia l'assoluto cominciamento della malvagità sulla terra. L'uomo *trova* la malvagità (e quindi il peccato) come un dato. L'uomo infatti conosce questa malvagità come tentazione. L'inventore del peccato e del male non è, per la Bibbia, l'uomo. La malvagità dell'uomo non è una malvagità assoluta. Egli concepisce il primo pensiero cattivo a partire da un suggerimento malvagio. La cattiveria la trova, non la crea lui. La sua natura debole (anche nello stato *ante peccatum* sempre condizionata dai limiti della sua corporeità) non è in grado di portare da sola la responsabilità della malvagità di tutto il mondo e di tutta la storia.

---

(34) Cfr. *La credenza del diavolo*, cit., p. 272; *Il problema teologico del male*, cit., pp. 54-55.

(35) Cfr. *Gen* 1, 4.10.12.18.21.25.31.

In questa concezione la ragione trova ampia soddisfazione. Il male non viene da Dio, viene dalla responsabilità di una libertà creata. Permane però il « mysterium ». L'opacità del male insopprimibile che i sistemi gnostici tentano di eliminare cadendo fatalmente in grossolane contraddizioni.

Chi nega l'esistenza del diavolo per non cadere nella ipotesi monistica o dualistica, cioè in soluzioni di tipo gnostico e manicheo, dovrebbe conseguentemente addossare all'uomo tutta la responsabilità del male. In pura ipotesi ciò è possibile. Di fatto non succede così. Paradossalmente è proprio la negazione del diavolo, che corrisponde alla negazione di un peccato nascente dalla responsabilità di un puro spirito finito e situantesi a monte del peccato dell'uomo, ad aprire le porte a soluzioni di sapore gnostico e manicheo. Il diavolo, infatti, diventa simbolo di un « male » e di un « peccato » dalla connotazione oscura e che non si lasciano neppure ricondurre semplicemente alla responsabilità morale dell'unico essere che ne rimane capace in un universo in cui non c'è posto per angeli e demoni: l'uomo. Un male che risulta irrimediabilmente sostanzializzato. Non per nulla lo stesso Haag cita Teilhard: « Il male è l'inevitabile ombra del successo ».

Certo, l'esistenza di quel primo assoluto no a Dio, l'esistenza di esseri che sono destinati a viverlo per sempre in una eterna e coerente sete di distruzione e di male; come d'altra parte l'esistenza di quel primo peccato umano conseguente alla tentazione diabolica, non sono dimostrabili, deducibili da un qualche principio. Si presentano però, una volta rivelati e messi in connessione con le soluzioni che la mente umana è riuscita ad escogitare, come la più coerente risposta al problema del male. L'unica risposta che, mentre non intronizza accanto all'infinito Bene nessun assurdo anti-Dio e non demonizza Dio stesso, dà ragione della responsabilità dell'uomo senza rovesciare sulle sue deboli spalle tutta l'enorme massa della malvagità della storia. Una risposta che lascia, e non potrebbe altrimenti, al male l'opacità che gli compete come oscuro « mysterium iniquitatis ».

Ritornando, alla luce di queste riflessioni, alla definizione del Laterano IV, l'unica solenne definizione « demonologica » di tutta la storia della Chiesa, constatiamo con sorpresa che essa si contrappone proprio, direttamente, all'errore manicheo e gnostico. Il male non è creato da Dio, non è una « natura ». L'affermazione dell'esistenza del diavolo che rientra in questa definizione, non ci appare più allora come un asserto staccato. È un'affermazione strettamente connessa. Il male ha origine dal

peccato e il male che storicamente si è dato, ha origine dal peccato di spiriti puri.

In concreto, la vera soluzione del problema del male (e del demonio!) è di carattere esistenziale. Troppo spesso, parlando del demonio, ci si sofferma quasi esclusivamente (e morbosamente) sulla possessione, mentre in fondo la paura del demonio deve essere solo paura del peccato, perché questo è il vero male che il demonio ci può *indurre* a fare. « Latrare potest, mordere non potest nisi volentem » diceva sant'Agostino (36).

La vera soluzione dunque è il rifiuto del peccato, di questa fuga verso il nulla, assurdo *no* alla ragione e al fondamento di ogni ragione che è il Verbo eterno di Dio fatto carne per la nostra salvezza.

PIERO CANTONI

---

(36) La paura dei demòni è caratteristica del mondo pagano e in particolare delle religioni animistiche più primitive. Così, per esempio, K. O. L. Burridge descrive l'atteggiamento dei melanesiani: «Come la tempesta, potenze divine secondarie vengono concepite in termini moralmente indifferenziati e sono considerate come essenzialmente ambivalenti, che siano legate all'intera comunità, a un gruppo familiare all'interno della comunità oppure a certe zone e a certi luoghi delle vicinanze. Possono aiutare, punire, irritare, ma nessuno può prevedere con esattezza come reagiranno. Press'a poco disarmato nei loro confronti, l'uomo può solo sperare o di attirarsi la loro benevolenza o di evitarne la malignità compiendo riti minuziosi, o di sfuggire puramente e semplicemente alla loro attenzione» (*Le religioni dell'Oceania,* in: *Storia delle religioni* a cura di Henri-Charles Puech. *I popoli senza scrittura,* vol. I, Laterza, Bari 1978, p. 146). La rivelazione biblica non conosce questa paura ma solo la vigilanza. Sia che inseriamo la dottrina sul demonio nel contesto della Creazione e della Provvidenza, sia che la inseriamo nel contesto della Redenzione. I demòni infatti sono soltanto creature del tutto sottomesse a Dio. Nell'Antico Testamento anzi si sottolinea maggiormente questo aspetto. Il demonio non vi appare mai come un antagonista di Dio, ma sempre come un servitore (cfr. *Gb* 1,12). Sant'Agostino scrive: «Il diavolo non sa in che modo la sapienza eccelsa di Dio sfrutta la sua rabbia e le sue insidie per la salvezza dei suoi fedeli (*De Trin.* IV, 13, 18). Nel Nuovo Testamento i demòni sono presentati come sconfitti da Cristo. Cristo è l'uomo più forte che sconfigge l'uomo forte (cfr. *Lc* 11,21-22; *Mt* 12,29) così come Davide sconfigge Golia (cfr. *1 Sam* 17). In questo senso l'assenza di paura delle forze oscure demoniache è tutta cristiana e il cardinale Ratzinger osserva che «la cultura atea dell'Occidente moderno vive ancora grazie alla libertà dalla paura dei demoni portata dal cristianesimo» (*Rapporto sulla fede,* cit., p. 145). L'ottimismo che pervade la nostra civiltà occidentale ha questa origine cristiana, ma può anche mantenersi solo conservando i suoi rapporti con il cristianesimo che lo giustifica (l'«uomo forte» non è da temere solo se qualcuno «più forte» di lui lo tiene legato): «se questa luce redentrice del Cristo dovesse spegnersi, pur con tutta la sua sapienza e tutta la sua tecnologia il mondo ricadrebbe nel terrore e nella disperazione. Ci sono già segni di questo ritorno di forze oscure, mentre crescono nel mondo secolarizzato i culti satanici» (*ibidem*).

# LA RIVOLUZIONE FRANCESE: VERSO UNA INTERPRETAZIONE TEOLOGICA? (*)

## 1. *Le interpretazioni*

« *La serie ininterrotta di controversie alla quale ha dato luogo l'interpretazione della rivoluzione francese dalle origini ai giorni nostri* — ha scritto Alice Gérard — *costituisce già di per sé una storia* » (1). Nel 1947 Pierre Caron, dopo oltre centocinquant'anni di storiografia sul problema, concludeva sconsolato la seconda edizione del suo *Manuel pratique pour l'histoire de la Révolution* esclamando: « *è quasi tutto da fare o da rifare* » (2). Le divergenze interpretative a proposito di un fenomeno storico complesso non possono, evidentemente, stupire: la meta-teoria contemporanea ha sufficientemente chiarito che non si tratta tanto di « fotografare » il reale storico offrendo immagini univoche e indiscutibili, quanto piuttosto di rappresentare, di ridurre a unità e di spiegare elementi disparati, raccogliendoli in « figure » non identiche, ma analoghe alla realtà, che molto devono agli occhiali teoretici con cui il reale è stato inizialmente osservato (3). Tuttavia, per evitare che la scienza storica degeneri in mero relativismo, e l'analogia in una sorta di anarchica equivocità, sarà necessario avere sempre presente che le figure sono, a loro volta, suscettibili di valutazione e che le teorie e i modelli che lo storico costruisce potranno essere più o meno accettabili a seconda della loro capacità di chiarire e spiegare i fenomeni a cui intendono riferirsi.

Seguendo uno schema proposto nel 1970 da Louis Daménie,

---

(*) Da *Quaderni di Cristianità*, anno I, n. 2.

(1) ALICE GÉRARD, *La rivoluzione francese, Miti e interpretazioni (1789-1970)*, trad. it., Mursia, Milano 1972, p. 9.

(2) PIERRE CARON, *Manuel pratique pour l'histoire de la Révolution*, PUF, Parigi 1947, p. 215. Si tratta della seconda edizione dell'opera pubblicata nel 1912 con il titolo *Manuel pratique pour l'étude de la Révolution française*.

(3) Sulle figure nelle cosiddette « scienze sociali » in genere cfr. ENRICO DI ROBILANT, *La configurazione delle teorie nella scienza giuridica*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1976, pp. 478 ss.; IDEM, *Libertà reale e figure di giustizia*, in *Libertà, giustizia e persona nella società tecnologica*, Atti del Convegno organizzato dal CIDAS, Centro Italiano Documentazione Azione Studi, a Torino nei giorni 11-12-13 aprile 1984, a cura di Sergio Ricossa ed Enrico di Robilant, Giuffrè, Milano 1985, pp. 71 ss.

in un'opera importante e poco conosciuta (4), sembra possibile classificare le teorie interpretative sulla Rivoluzione francese in tre principali gruppi, a seconda che il fenomeno rivoluzionario sia primariamente considerato come « *fenomeno divino* », come « *meccanismo sociale* » o come « *complotto* ». Completando lo schema di Louis Daménie si può ulteriormente suddividere ciascuno dei tre gruppi in due sottogruppi, a seconda che la valutazione della Rivoluzione francese sia, complessivamente, positiva o negativa.

### *a.* « *Fenomeno divino* »

La presa della Rivoluzione francese sull'immaginazione degli storici è sempre stata potente, tanto che molte delle figure proposte si caratterizzano non solo per il loro contenuto informativo, ma soprattutto per un potenziale allusivo (5); e il successo di molte opere storiche è dovuto più alla loro capacità di evocazione immaginativa che alla precisione dei riferimenti documentali. La Rivoluzione è rappresentata come rivelazione, come disvelamento di valori assoluti sospinti alla ribalta della storia dal soffio di uno spirito « divino »: la Giustizia, la Libertà, il Popolo — tutti, naturalmente, con la maiuscola —, elevati a divinità e a dogmi. Il prototipo di questa letteratura è la *Histoire de la Révolution française* di Jules Michelet, pubblicata dal 1847 al 1853, dove la Rivoluzione è presentata come « *dogma nuovo, dogma di vita* », e finalmente come religione: « *la Rivoluzione non adottò alcuna chiesa. Perché? Perché essa stessa era una Chiesa* » (6). Di questa nuova « Chiesa », la cui mistica è esplicitamente anticristiana, Jules Michelet vuole proporre non tanto una fondazione ideologica, quanto piuttosto un catechismo: con lui si ha il « *trionfo del mito* » rivoluzionario,

---

(4) Cfr. LOUIS DAMÉNIE, *La Revolution, phénomène divin, mécanisme social, ou complot diabolique?*, Les cahiers de *L'Ordre Français*, 2ª ed., Parigi 1970.

(5) Il potenziale allusivo delle figure permette una valutazione « estetica » delle teorie considerate *in sé stesse*. Tale valutazione — su cui cfr. anche il mio *I due principi di giustizia nella teoria di Rawls*, Giuffrè, Milano 1983, pp. 206-207 — non coincide con quella di cui fa oggetto le teorie storiche la cosiddetta *cognitive aesthetics*, che si riferisce a una teoria della interpretazione che considera il sapere in quanto simbolicamente costruito: sul tema cfr. la raccolta *Structure, Consciousness and History*, a cura di R.H. Brown e S.M. Lyman, Cambridge University Press, Cambridge 1978.

(6) JULES MICHELET, *Histoire de la Révolution française*, Parigi 1847-1853, 7 voll., cit. in A. GÉRARD, *op. cit.*, p. 51.

non importa se a spese della verità storica (7). La storia di Jules Michelet è sempre, per sua stessa ammissione, « *francamente e vigorosamente parziale* », talora fino alla falsità e alla falsificazione. Poco importa: generazioni di studenti, in Francia e nel mondo, si nutriranno della sua nuova mitologia; nel 1889 il parlamento francese approverà una edizione nazionale della sua *Histoire de la Révolution française*; sul finire del secolo XIX Alphonse Aulard, il principale continuatore della scuola di Jules Michelet e uno dei grandi sacerdoti del mito rivoluzionario, scriverà: « *si vorrebbe che il libro di Michelet facesse parte della coscienza morale di ogni studente francese* » (8). Dopo oltre un secolo, lo spirito di Jules Michelet non è morto: la teoria della Rivoluzione come « *fenomeno divino* » sopravvive — soprattutto nella cultura dei mezzi di comunicazione di massa e dei libri di scuola — sia nella versione liberale, sia in una versione socialista, che risale alla *Histoire socialiste de la Révolution française* di Jean Jaurès (1901-1904), sia — infine — nella versione democratico-cristiana, che va da Philippe-Joseph-Benjamin Buchez, che vedeva nella Rivoluzione, nel 1834, l'epifania storica del Vangelo, fino agli studi recenti di don Bernard Plongeron, che già anticipano per certi versi la « teologia della liberazione ».

Il successo della linea che vede nella Rivoluzione francese un « *fenomeno divino* » è in relazione con il carattere obiettivamente straordinario dell'avvenimento, avvertito già dai contemporanei come cesura con tutto quanto il passato aveva offerto e irruzione di un *novum* sulla scena della storia. Una irruzione tale da sollecitare potentemente all'uso di categorie teologiche, bibliche, apocalittiche: tra gli autori contro-rivoluzionari Joseph de Maistre scriveva già nel 1797, nelle *Considerazioni sulla Francia*, che non solo si trattava di « *uno degli spettacoli più strabilianti che l'occhio umano abbia mai contemplato* », ma anche che mai « *la Divinità si era mostrata in modo così chiaro in alcun avvenimento umano* » (9). Di fronte alla portata dell'avvenimento, Joseph de Maistre riconosceva il carattere inadeguato di ogni filosofia della storia che non si apra consapevolmente a una teologia della storia, e proponeva come duplice chiave interpretativa l'idea del castigo divino per

(7) *Ibid.*, p. 32.

(8) *Ibid.*, p. 77.

(9) JOSEPH DE MAISTRE, *Considerazioni sulla Francia*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1985, pp. 19 e 6.

i peccati di un mondo incredulo e corrotto in molte delle sue *élites*, e la contemporanea indagine su un misterioso disegno della Provvidenza. L'interpretazione della Rivoluzione francese in chiave teologica sarebbe stata successivamente ripresa in Germania e in Francia — soprattutto per opera di Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald — ma, forse, senza più raggiungere la capacità di evocazione e la profondità del grande pensatore savoiardo. La lettura teologica delle rivoluzioni si sarebbe, poi, quasi fatalmente ripresentata in occasione della Rivoluzione bolscevica in Russia, prima nella antologia *Dal profondo*, opera di un gruppo di pensatori ortodossi, e successivamente nella più meditata riflessione cattolica sul nesso — misterioso ma reale — tra la Rivoluzione d'Ottobre e il messaggio della Madonna a Fatima. Proprio in questo messaggio, che richiama — come ha affermato recentemente il cardinale Ratzinger — a una radicale « *serietà della storia* » (10), gli uomini del nostro secolo possono trovare una conferma della non estraneità delle categorie teologiche del peccato e della redenzione alla dinamica delle rivoluzioni; e appunto in questo nesso sta il nucleo — su cui vale la pena di meditare — della lettura della Rivoluzione francese come « *fenomeno divino* » soprattutto nella versione maistriana.

### *b.* « *Meccanismo sociale* »

Fino dal secolo scorso, alla lettura immaginifica della Rivoluzione come « *fenomeno divino* » si contrappone un atteggiamento più freddo e distaccato, che si ispira alla sociologia e che vorrebbe essere « scientifico ». La Rivoluzione viene allora analizzata come meccanismo, come macchina sociale, come costruzione che può essere ripetuta, analizzata, spiegata in un ideale laboratorio storico-sociologico che bandisca ogni elemento mitologico o sentimentale. Nella storiografia più recente è questa, per evidenti ragioni ideologiche, la posizione degli storici che si sono ispirati al marxismo classico, da Georges Lefebvre ad Albert Soboul, anche se nel secondo riemerge ripetutamente una retorica populistica che lo avvicina talora alla scuola del « *fenomeno divino* » nella sua versione filo-rivoluzio-

(10) VITTORIO MESSORI, *Rapporto sulla fede. A colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger*, Edizioni Paoline, Torino 1985, p. 111. Cfr. AA.VV., *Dal profondo. Raccolta di saggi sulla rivoluzione russa*, trad. it. a cura del Centro Studi Russia Cristiana, Jaca Book, Milano 1971.

naria. Per Georges Lefebvre la meccanica della Rivoluzione francese deve poco al caso e molto alla necessità: quella necessità, già brevemente evocata dallo stesso Marx, per cui la borghesia *doveva*, giunti a maturità i tempi, liquidare l'antico ordinamento ancora feudale, e i primi tentativi comunistici all'interno della Rivoluzione francese *dovevano* fallire in quanto prematuri, per essere poi riproposti con successo, a tempo debito, dallo stesso emergere del marxismo-leninismo. I volumi di Georges Lefebvre non trascurano, peraltro, la complessità e la varietà dei gruppi sociali all'opera in Francia nel periodo rivoluzionario, e non mancano di evocazioni retoriche e note di colore, che interrompono la freddezza dell'analisi sociologica; il loro successo — anche in Italia — dipende però, soprattutto, dal carattere semplice e facilmente comprensibile dello schema marxista capace di dare a qualunque « intellettuale » l'illusione di avere in mano la chiave per ridurre a unità e per comprendere sequenze di fatti storici fra le più complicate.

La lettura sociologica della Rivoluzione come meccanismo non è, del resto, monopolio degli studiosi marxisti. Anche fra i nostri contemporanei non sono pochi gli storici di orientamento liberale che spiegano la Rivoluzione, con accenti più o meno consapevolmente positivistici, come un passaggio necessario in un fatale processo di modernizzazione della Francia, o perfino dell'Europa o del mondo. Jacques Godechot, per esempio, vede un processo conseguente e uno sviluppo necessario dalla Rivoluzione americana alla Rivoluzione francese; tesi peraltro discutibile, fortemente contestata da altri studiosi e che varrà a questo storico — che ha, fra l'altro, il merito di essersi, primo fra gli specialisti filo-rivoluzionari, seriamente interessato alla storia della Contro-Rivoluzione (11) — l'accusa di pregiudiziale « *atlantismo* » da parte dei marxisti.

La più grande ricostruzione in chiave positivistica del meccanismo della Rivoluzione francese non è venuta, però, da un difensore ma piuttosto da un detrattore del valore degli eventi iniziati nel 1789: dal 1875 al 1894 è stato il positivista Hyppolite-Adolphe Taine — pubblicando il suo *Origines de la France contemporaine*, opera di grandissimo successo — a diffondere presso un vasto pubblico l'idea della Rivoluzione francese come dinamica e come processo; un processo, tuttavia, di degenerazione e di dissoluzione, il frutto di una macchina che — una

(11) Cfr. JACQUES GODECHOT, *La Contre-Révolution. Doctrine et action. 1789-1804*, 2ª ed. agg., Quadrige/PUF, Parigi 1984.

volta più o meno consapevolmente avviata — fa emergere, per una legge inesorabile della fisiologia sociale, quanto di peggio esiste nel corpo della società francese. Agli inizi del nostro secolo la tesi di Hyppolite-Adolphe Taine sarà ripresa, difesa — contro le critiche di Alphonse Aulard — e approfondita da un giovane studioso che cadrà nella prima guerra mondiale: Augustin Cochin, la cui opera *Meccanica della Rivoluzione* offre una descrizione, a tutt'oggi insuperata, della « macchina » instaurata dalle « società di pensiero » e dei suoi effetti meccanici e perversi (12). Sul piano della ricostruzione meticolosa dei fatti e degli episodi la lezione di Hyppolite-Adolphe Taine e di Augustin Cochin sarà poi ripresa da Pierre Gaxotte, il cui compendio *La Rivoluzione francese* costituisce forse ancora oggi la migliore guida per comprendere il dipanarsi e il concatenarsi delle varie fasi del fenomeno rivoluzionario, al di là dei miti diffusi dai seguaci tardivi di Jules Michelet e delle semplificazioni di impronta marxistica (13).

### *c. « Complotto »*

La macchina sociale mirabilmente descritta da Augustin Cochin sulla scia della lezione tainiana sembra, almeno a un primo esame, dovere il suo carattere mostruoso alla perversa capacità di funzionare da sola. Nella stessa *Meccanica della Rivoluzione* l'interrogativo su *chi* abbia messo in moto la macchina rimane per molti versi trascurato. Tale interrogativo è invece il campo specifico di indagine dei sostenitori della cosiddetta « teoria del complotto », che viene in genere fatta risalire alle opere del gesuita Augustin Barruel (14). Per il gesuita francese — contemporaneo della Rivoluzione come altri sostenitori della tesi del complotto, il sacerdote Francesco Gusta

(12) Cfr. AUGUSTIN COCHIN, *Meccanica della Rivoluzione*, trad. it., Rusconi, Milano 1971. Cfr. pure, IDEM, *Lo spirito del giacobinismo. Le società di pensiero e la democrazia: una interpretazione sociologica della Rivoluzione francese*, trad. it., Bompiani, Milano 1981.

(13) Cfr. PIERRE GAXOTTE, *La Rivoluzione francese*, trad. it., Rizzoli, Milano 1949.

(14) La sua opera fondamentale è stata recentemente ristampata: AUGUSTIN BARRUEL, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, Diffusion de la Pensée Française, Chiré-en-Montreuil 1974. Ne esistono due traduzioni italiane antiche, entrambe con il titolo *Memorie per servire alla storia del giacobinismo:* Venezia 1799-1800, senza indicazione di editore, e Perrotti, Napoli 1850.

(15) e il religioso eudista beato François Lefranc (16) — la Rivoluzione francese è il frutto puntuale di una triplice congiura ordita dal giansenismo, dalla massoneria e da altre sette come quella degli Illuminati di Baviera, sul conto della quale storici moderni hanno confermato l'autenticità della documentazione di Augustin Barruel (17). La « tesi del complotto » è stata per lunghi anni attaccata come fantasiosa e inattendibile dalla storiografia filo-rivoluzionaria, e approfondita soltanto da studiosi cattolici come Jacques Crétineau-Joly — noto anche come il maggiore storico della Vandea —, il gesuita Nicolas Deschamps e monsignore Henri Delassus che, agli inizi del nostro secolo, ha offerto un compendio sistematico dei risultati scientifici e dottrinali a cui era pervenuta la storiografia contro-rivoluzionaria (18).

Oggi ignorare completamente la « tesi del complotto » come *parte* della spiegazione del fenomeno rivoluzionario appare sempre più difficile, nonostante i pregiudizi ideologici: sia per la minuziosa ricostruzione della attività delle sette illuministiche e massoniche da parte di studiosi di diverso orientamento, da Renzo De Felice a Bernard Fäy (19), sia per i dati che sempre più emergono sulle manovre settarie e occulte dei filosofi illuministi, la cui trama porta alla luce un autentico complotto, sia — infine — per la dinamica stessa delle ideologie, che si affermano nella storia — per usare un'espressione di Giovanni Paolo II — attraverso « *disegni nascosti* » — accanto ad altri « *apertamente propagandati* » — « *miranti a soggiogare tutti*

(15) Cfr. FRANCESCO GUSTA, *L'antico progetto di Borgo Fontana dai moderni giansenisti continuato, e compito*, nuova edizione accresciuta, Venezia, presso Francesco Andreola, 1800.

(16) Cfr. FRANÇOIS LEFRANC, *Oeuvres*, Duvivier, Liegi 1826. Una notizia bio-bibliografica sul beato è riportata alla voce *Le Franc, Francesco*, di Charles Berthelot du Chesnay, in *Bibliotheca Sanctorum*, Città Nuova, Roma 1966, vol. VII, coll. 1172-73.

(17) Cfr. RENZO DE FELICE, *Note e ricerche sugli Illuminati e il misticismo rivoluzionario*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960; CARLO FRANCOVICH, *Storia della massoneria in Italia dalle origini alla rivoluzione francese*, La Nuova Italia, Firenze 1974.

(18) Cfr. JACQUES CRÉTINEAU-JOLY, *L'Église romaine en face de la Révolution*, Plon, Parigi 1859, 2 voll.; NICOLAS DESCHAMPS S.J., *Les Sociétés Secrètes et la Société ou philosophie de l'histoire contemporaine*, Séguin, Avignone 1874, 2 voll.; ENRICO DELASSUS, *Il problema dell'ora presente. Antagonismo fra due civiltà*, Cristianità, Piacenza 1977, 2 voll., ristampa anastatica della trad. it. Desclée, Roma 1907.

(19) Cfr. RENZO DE FELICE, *op. cit.*; BERNARD FAY, *La Franc-Maçonnerie et la revolution intellectuelle du XVIIIe siècle*, La Librairie Française, Parigi 1961.

*i popoli a regimi in cui Dio non conta* » (20). Del resto, pur senza mai usare l'espressione « complotto », anche storici marxisti come Albert Mathiez — e sta qui il suo elemento di autonomia rispetto a Georges Lefebvre, con cui pure ha a lungo collaborato — hanno insistito sul « *disegno* » e sul « *piano* » del gruppo giacobino, che non fu possibile portare a piena realizzazione solo per l'immaturità e l'ignoranza delle masse (21).

### *d. Verso una interpretazione sintetica*

Distinguendo tre principali ipotesi interpretative in ordine alla Rivoluzione francese — « *fenomeno divino* », « *meccanismo sociale* » e « *complotto* » — si opera, naturalmente, una semplificazione e una schematizzazione che trascura problemi più specifici su cui la stessa storiografia filo-rivoluzionaria si è a lungo divisa: caratteristiche, per esempio, sono state le polemiche sulla figura di Maximilien Robespierre, considerato di volta in volta come l'eroe più puro o il principale malfattore del periodo rivoluzionario. Tuttavia, la divisione in tre principali gruppi permette forse di emergere dalla molteplicità apparentemente caotica delle scuole e delle interpretazioni, come permette di avvicinarsi a un modello che presenti un sufficiente grado di analogia con una realtà che rimane complessa e di difficile comprensione. Louis Daménie, a cui risale la tripartizione che è stata qui seguita come schema generale — modificando peraltro la classificazione di qualche autore —, riteneva che alla domanda circa l'interpretazione più adeguata della Rivoluzione francese non si potesse rispondere semplicemente privilegiando una delle tre scuole, ma si dovesse invece cercare di combinare i loro risultati.

Esistono prove oggi sufficienti per affermare che il piano o progetto della Rivoluzione francese nasca come complotto in una serie di circoli settari, illuministici e massonici, che operano in parte autonomamente e in parte in modo coordinato. In modo più vago il progetto rivoluzionario era probabilmente già stato concepito dagli ambienti più estremistici del giansenismo; ma è soltanto con l'illuminismo — e particolarmente

(20) GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XVIII Giornata Mondiale della Pace*, dell'8-12-1984, n. 6.

(21) Cfr. ALBERT MATHIEZ, *La vie chère et le mouvement social sous la Terreur*, Payot, Parigi 1927.

con Voltaire — che nasce un arsenale ideologico adeguato al servizio del progetto rivoluzionario, come ha mostrato in particolare Bernard Groethuysen (22). Una volta avviato, il fenomeno rivoluzionario — che si serve come suo strumento principale, anche se non unico, del dinamismo delle « società di pensiero » studiato da Augustin Cochin — presenta tutta una serie di aspetti meccanici e può essere descritto *anche* come una « macchina ». Tuttavia, si tratta di una meccanica che ha un orientamento e un significato: un orientamento « filosofico », per cui occorre rifarsi ai progetti e ai complotti illuministici, e un significato che non può essere compreso nella sua profondità senza fare riferimento a categorie teologiche, che sole — secondo la lezione di Joseph de Maistre — possono rendere ragione di molti aspetti del fenomeno.

D'altro canto, di una interpretazione « teologica » della Rivoluzione francese si può parlare anche con un significato parzialmente diverso rispetto alle categorie di Joseph de Maistre. Il pensatore savoiardo applicava, in un certo senso « dall'esterno », categorie teologiche alla Rivoluzione francese, per indagarne il significato profondo; partendo dalla fenomenologia del complotto e del meccanismo sociale può essere invece possibile mostrare una teologia — o meglio una anti-teologia — come *movente* dei protagonisti più consapevoli della Rivoluzione, nel senso che il movimento rivoluzionario viene pensato e articolato come attacco contro la Chiesa e, in ultimo, contro Dio. È questa la tesi di un'opera recente dello storico Jean Dumont, *La Révolution française ou les prodiges du sacrilège*, che merita la massima attenzione (23). Con un metodo già applicato in altre opere su problemi controversi come l'Inquisizione o il ruolo storico della Chiesa (24), Jean Dumont parte dai *miti* relativi alla Rivoluzione francese diffusi nella cultura popolare; ne mette in luce gli errori e le contraddizioni, sulla base delle acquisizioni più serie della scienza storica; infine, indaga le ragioni e la genesi del mito, ed è proprio attraverso questa indagine che una interpretazione coerente con il reale storico emerge come *per diametrum*.

---

(22) Cfr. soprattutto BERNARD GROETHUYSEN, *Filosofia della rivoluzione francese*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1967.

(23) Cfr. JEAN DUMONT, *La Révolution française ou les prodiges du sacrilège*, Criterion, Limoges 1984, pp. 512.

(24) Cfr. IDEM, *L'Eglise au risque de l'histoire*, Criterion, Limoges 1981; e IDEM, *Procès contradictoire de l'Inquisition espagnole*, Famot, Ginevra 1983.

## 2. *I miti*

Constata Alice Gérard che a proposito della Rivoluzione francese « *la storia erudita non ha tuttavia esorcizzato tutti i miti, se per miti si intendono non soltanto leggende e controverità facili da confutare, ma anche una visione globale e idealizzata, tanto più persistente quanto più è radicata nel subconscio e risponde a un bisogno di credere per agire* » (25). La ragione del mito è, infatti, anzitutto ideologica e propagandistica — « *credere* », appunto, « *per agire* » —: la falsificazione sulla Rivoluzione francese è apparsa di volta in volta necessaria, non soltanto in Francia, alla propaganda per il liberalismo, per il socialismo, per i « progressismi » di tutti i colori. Si è trattato, peraltro, di una propaganda che dalla Rivoluzione francese e dalla sua preparazione ha ripreso non soltanto temi e contenuti, ma anche metodi: i miti *sulla* Rivoluzione riprendono, in una logica continuità, i miti *della* Rivoluzione, i miti diffusi dalla propaganda settaria e giacobina, prima e durante l'avvenimento rivoluzionario, per prepararlo, per favorirlo e talora per impedirne una adeguata comprensione — e quindi per ostacolare un'efficace reazione — da parte degli stessi contemporanei. L'opera di Jean Dumont premette giustamente allo studio sul mito rivoluzionario una serie di capitoli che fanno cenno ai miti diffusi dalla setta illuministica nel Settecento, che preparano la Rivoluzione francese e che peraltro, in parte, sopravvivono tenacemente ancora oggi.

### *a. Miti della Rivoluzione*

Nella prima parte del suo volume, Jean Dumont analizza tre principali miti diffusi attraverso centinaia di opuscoli, libri, *pamphlet* dagli ambienti illuministici e massonici negli anni immediatamente precedenti la Rivoluzione francese: l'oziosità e la corruzione dei conventi religiosi, la malvagità dei gesuiti, il genocidio degli *indios* del Perù attuato con la presunta complicità dei missionari.

Quando esplose nel Settecento, la polemica contro i religiosi e i conventi non era nuova. Nell'epoca del Rinascimento Erasmo da Rotterdam e François Rabelais avevano già lanciato contro i conventi gli attacchi di un'ironia corrosiva, di cui si

(25) A. GÉRARD, *op. cit.*, p. 10.

serviranno abbondantemente i protestanti. Ma, nonostante le apparenze, l'attacco al monachesimo di filosofi come François-Marie Voltaire e Denis Diderot ha poco in comune con gli attacchi di un François Rabelais. Nonostante i suoi eccessi spesso ingiustificati, l'autore di *Gargantua* rimane uno spirito religioso che protesta contro il rilassamento della disciplina conventuale perché vorrebbe vederla migliorata e riformata. I filosofi illuministi attaccano invece i conventi per distruggerli, e dietro l'attacco ai conventi si profila sempre più chiaramente l'attacco esplicito alla Chiesa e alla religione cattolica. La mitologia sui conventi trova la sua espressione più famosa nel romanzo *La Religieuse* di Denis Diderot, scritto nel 1760 e ininterrottamente ripubblicato fino alle edizioni continuate di cui è fatto oggetto attualmente in Unione Sovietica. Al di là della trama di quello che Jean Dumont definisce « *un film licenzioso* » emergono sostanzialmente due tesi: molte suore, forse la maggioranza, sono costrette a entrare in monastero dalle loro famiglie; l'assenza di vocazione rende impossibile la pratica della castità e spiega la degenerazione morale nei conventi. Come è stato ampiamente dimostrato, Denis Diderot elabora il tema di *La Religieuse* a partire dalla storia vera di una certa suor Delamarre, che aveva intentato — dopo diciassette anni di convento — un processo nel 1757 per ottenere l'annullamento dei suoi voti. Ma nella realtà dei fatti suor Delamarre non era né giovane, né bella, né desiderosa di avventure galanti come la protagonista del romanzo di Denis Diderot: si trattava, al contrario, di una suora di mezza età che reclamava non tanto la libertà, quanto piuttosto una congrua eredità e una dichiarazione di discendenza, sia pure illegittima, dalla casa di Orléans. Tanto poco suor Delamarre desiderava di essere « liberata » dal convento che, persa la causa e la speranza di entrare in possesso della sua eredità, non darà corso a ulteriori azioni e rimarrà tranquillamente nel suo monastero fino a che questo non verrà soppresso, trent'anni dopo, dalla Rivoluzione. Non si trattava, del resto, di una « prigione », ma dell'abbazia di Longchamp, conosciuta come un triste esempio di lassismo e di indisciplina, dove suor Delamarre esercitava l'ufficio di portinaia, con ogni facilità di allontanarsi se solo lo avesse desiderato. Mistificazione, quindi, sul caso Delamarre; ma mistificazione — più in generale — sulle « suore per forza ». Gli specialisti di storia monastica hanno da tempo dimostrato che, al di là di qualche caso rarissimo, vera « eccezione che conferma la regola », la costrizione ai voti era pressoché inesistente nel Settecento al di fuori dei romanzi degli autori illuministici, e del resto le leggi

ecclesiastiche e civili permettevano tutta una serie di ricorsi per liberarsi da impegni che non corrispondessero a reali vocazioni. L'assenza, poi, di vocazioni realmente forzate, e la relativa facilità di lasciare i conventi, rendono ancora più attendibili le conclusioni di commissioni di inchiesta ecclesiastiche e civili del tempo e di viaggiatori stranieri anche prevenuti: nei conventi francesi del Settecento vi erano certamente, qua e là e come in ogni epoca, singoli casi di religiosi e di suore infedeli ai loro voti; ma non vi era assolutamente nulla che giustificasse o spiegasse in una qualche misura l'abbondanza della letteratura pornografica che attribuiva a frati e a monache ogni sorta di perversioni e di nefandezze sessuali. Per una tragica ironia della storia, sarà la stessa Rivoluzione francese a fornire una prova inconfutabile della falsità del mito antimonastico. Alle suore, come ai religiosi, la Rivoluzione offrirà subito la «libertà» dai conventi, e perfino premi e riconoscimenti in caso di rinuncia spontanea ai voti e di matrimonio. Nella stragrande maggioranza dei conventi, soprattutto femminili, si risponderà con fierezza e fermezza che la più grande «libertà» per un'anima religiosa è quella di poter rimanere nella regola del proprio monastero. A Parigi su 80 conventi femminili, con 2.523 religiose, soltanto 12 suore accettano la «libertà» offerta dal governo rivoluzionario. Le autorità giacobine ricorreranno allora alla forza: e si vedranno così le suore e i frati, che la propaganda illuministica aveva dipinto come immersi nella mollezza e nella corruzione, salire eroicamente al patibolo piuttosto che rinnegare i loro voti; molti saranno anche elevati agli onori degli altari come martiri.

Non maggiore fondamento storico, secondo Jean Dumont, ha il mito relativo alle perfidie dei gesuiti che, diffuso da un complotto illuministico e massonico le cui fila sono ormai ben note, penetrerà perfino nella Chiesa e porterà nel 1773 alla soppressione temporanea della Compagnia di Gesù da parte del Pontefice Clemente XIV, moralmente e fisicamente minacciato dall'ambasciatore spagnolo, l'illuminista Moñino. Il carattere artificioso dell'attacco ai gesuiti emerge dalla natura contraddittoria delle accuse: presso i re assolutistici i gesuiti vengono accusati di essere nemici della monarchia assoluta e perfino fautori del tirannicidio, sulla base reale della loro dottrina sul diritto di resistenza, peraltro conforme a quanto già aveva insegnato san Tommaso; in Inghilterra e negli ambienti anti-assolutistici li si accuserà, invece, di essere i più feroci sostenitori del dispotismo e della tirannide. Contemporaneamente, si attizzerà l'invidia anche di una parte del clero contro la pre-

sunta « sterminata » ricchezza della Compagnia, in realtà non maggiore di quella di altri ordini. Jean Dumont ricostruisce, in particolare, il caso di padre Antoine Lavalette, che ebbe enorme risonanza verso la metà del Settecento e che ricorda peraltro anche episodi recentissimi. Padre Lavalette, missionario nelle Antille Francesi, si lancia per finanziare la sua missione in una serie di speculazioni economiche e finanziarie — peraltro non approvate dai superiori romani della Compagnia —, che hanno dapprima un grande successo; in un secondo tempo calamità naturali, eventi di guerra ma anche manovre esplicite della finanza internazionale del tempo, già legata al laicismo illuministico, provocano la rovina di padre Lavalette e la richiesta alla Compagnia di pagare i suoi enormi debiti, scatenando una polemica che ha una parte non irrilevante nel quadro della campagna mondiale contro i gesuiti. Un altro « caso » ampiamente falsificato dalla propaganda illuministica, e già discusso da Jean Dumont in una sua opera precedente (26), è quello delle *reducciones* del Paraguay, che vennero a lungo citate come prova di un atteggiamento « indigenista » e ostile alle autorità costituite da parte dei missionari gesuiti. La polemica sulle *reducciones* continua ancora oggi, e l'organizzazione instaurata dai gesuiti in Paraguay viene spesso presentata come un regime comunista *ante litteram*. A questa versione, alimentata soprattutto dalle opere in difesa delle *reducciones* dello svizzero padre Clovis Lugon — favorevole a un « *comunismo cristiano* » — hanno prestato fede anche autori anti-socialistici come Igor Safarevic. Jean Dumont sostiene, con una serie di argomenti che sembrano persuasivi, la necessità di risalire, oltre l'opera di padre Lugon, ai documenti dell'epoca, da cui emerge che i padri gesuiti considerarono sempre l'esperimento delle *reducciones* come un modo per risolvere il peculiare problema degli *indios* in una situazione storica determinata, ma non certo come un modello di società suscettibile di essere esportato o proposto come ideale anche in Occidente (27).

L'attacco ai conventi e l'attacco ai gesuiti trovano un momento di sintesi in un altro mito settecentesco, quello del ge-

(26) Cfr. J. DUMONT, *L'Eglise au risque de l'histoire*, cit.

(27) *Contra* cfr. IGOR SAFAREVIC, *Il socialismo come fenomeno storico mondiale*, trad. it., La Casa di Matriona, Milano 1980, pp. 189-200. L'interpretazione di Igor Safarevic, che non mi sembra persuasiva, deve molto a padre Clovis Lugon, frequentemente citato in nota. Essa, tuttavia, nulla toglie al valore della tesi del matematico russo circa il carattere di fenomeno storico mondiale del socialismo.

nocidio degli *indios* del Perù attraverso il lavoro coattivo, la cosiddetta *mita,* imposto dagli spagnoli con la complicità dei religiosi missionari, spesso gesuiti, nelle miniere di argento di Huancavelica e di Potosi. Jean Dumont demolisce la « leggenda nera » relativa alle miniere d'argento, tuttora diffusa nonostante le chiare smentite contenute in opere di specialisti locali che risalgono alla fine del secolo scorso. Jean Dumont mette in luce le ragioni per cui, dopo lunga riflessione, i moralisti di diversi ordini religiosi giudicarono lecita l'imposizione della *mita,* cioè di una prestazione di lavoro coattiva — che sostituiva il pagamento di un tributo in denaro o il servizio militare, ma che veniva peraltro adeguatamente retribuita — da svolgersi per un periodo temporaneo abbastanza breve — da qualche settimana a pochi mesi —, in genere presso le miniere d'argento. La *mita* non ebbe mai, peraltro, una applicazione di massa: mentre un testo di divulgazione recente offre per la miniera di Huancavelica la cifra di oltre 17 mila *mitayos* verso la metà del Settecento, Jean Dumont mostra — sulla base di ispezioni governative e di registri regolarmente tenuti — che il numero reale si aggirava sulle 180 persone. La maggioranza dei lavoratori delle miniere d'argento sceglieva volontariamente questo mestiere: anche i *mitayos,* terminato il breve periodo di lavoro coattivo, decidevano, nella grande parte dei casi, di fermarsi presso le miniere, particolarmente in ragione degli alti salari, superiori — nota Jean Dumont — in valore reale ai salari minimi che saranno riconosciuti agli operai dalla Rivoluzione francese. Il lavoro nelle miniere era certamente pericoloso e non mancavano gli incidenti: ma le misure di sicurezza in Perù erano persino migliori di quelle adottate all'epoca nelle miniere europee, le sanzioni per i sovraintendenti e i responsabili negligenti severissime e la situazione, tutto sommato, ben lontana da quella sorta di « campo di concentramento » mostrato dalla propaganda illuministica, alla quale ancora oggi qualche opera di divulgazione pseudo-storica sembra incredibilmente prestare fede.

L'analisi della letteratura relativa ai conventi, ai gesuiti, ai presunti « orrori del Perù » mostra già, secondo Jean Dumont, la logica soggiacente alla costruzione dei miti rivoluzionari: una logica, come ho accennato, in parte diversa da quella che secoli prima aveva animato la propaganda protestantica. I libellisti protestanti attaccavano i monaci, poi anche i gesuiti, per attaccare la Chiesa cattolica e proporre al suo posto un'altra « Chiesa », una religione presentata come più vicina al Vangelo originario. Nei *pamphlet* illuministici il tono si infiamma

di pagina in pagina, e il lettore — spesso suo malgrado, attraverso una serie di reticenze e di trappole — viene condotto non soltanto dall'avversione ai monaci, alle suore, ai gesuiti, ai missionari fino all'avversione alla Chiesa cattolica nel suo insieme, ma — ancora oltre — dall'avversione alla Chiesa fino all'avversione al cristianesimo e finalmente a Dio. L'« *infame* » che, secondo la celebre espressione di François-Marie Voltaire, la rivoluzione illuministica deve « *schiacciare* » non è solo la Chiesa cattolica, ma è la stessa religione e infine lo stesso Dio.

*b. Miti sulla Rivoluzione*

La seconda parte dell'opera di Jean Dumont esamina i miti, nati in epoca rivoluzionaria e riaffermati fino ai nostri giorni, che riguardano la stessa Rivoluzione francese. Jean Dumont dà per nota la demolizione dei miti relativi all'Ancien Régime nei suoi aspetti politici, di cui anche il grande pubblico — ma non ancora, apparentemente, i giornalisti e gli autori di libri di scuola, almeno nella loro maggioranza — ha potuto prendere conoscenza dopo l'opera largamente nota di Pierre Gaxotte: il governo di Luigi XVI, con tutti i suoi difetti, non era né particolarmente dispotico, né particolarmente centralizzatore; il centralismo — come la crisi economica — dipendeva principalmente dall'applicazione di idee illuministiche penetrate fino ai supremi vertici dello Stato; nonostante questi problemi, la situazione economica e sociale della Francia era ben lontana dall'essere disastrosa. Jean Dumont non si sofferma su questi aspetti del problema, ma rileva come le analisi della scuola positivistica, che confluiscono nell'opera di Pierre Gaxotte, sono importanti ma non sufficienti, in quanto si limitano a criticare — giustamente — l'aspetto politico-sociale del mito, senza spiegare come il mito sia potuto nascere e quindi perché la Rivoluzione abbia vinto. I miti esaminati da Jean Dumont si riferiscono, invece, a categorie interpretative di carattere più generale: l'avversario principale contro cui si leva la Rivoluzione, le caratteristiche della « Chiesa » scismatica « costituzionale », il carattere « popolare » del fenomeno rivoluzionario.

Il primo mito, di straordinaria importanza, riguarda l'identificazione dell'avversario principale contro cui nasce e si afferma la Rivoluzione. La mitologia rivoluzionaria sostiene, infatti, che la Rivoluzione ha come avversari primi la nobiltà e la monarchia; la Chiesa viene aggredita e perseguitata non in quanto tale, ma in quanto — a torto o a ragione — viene

considerata come alleata o infeudata al regime monarchico e nobiliare. Jean Dumont sostiene, al contrario, che l'avversario primo della Rivoluzione francese è il cristianesimo; la nobiltà e la monarchia sono attaccate soltanto quando mostrano una seria volontà di difendere le istituzioni cattoliche. La prospettiva convenzionale dev'essere pertanto rovesciata: non è la Chiesa ad essere attaccata perché monarchica, ma è la monarchia a essere attaccata perché cattolica. La stessa storiografia di impronta positivistica aveva riconosciuto la necessità di un simile cambiamento di prospettiva, almeno con riferimento al pensiero illuministico: « *se si dovesse riportare ad unità il pensiero del XVIII secolo, o almeno dei suoi scrittori* — afferma Pierre Gaxotte — *si potrebbe concludere che è stato anticristiano; non si potrebbe invece pretendere che sia stato antimonarchico* » (28). Dopo il 1789 l'assalto, la propaganda, la violenza, le uccisioni si concentrano contro i religiosi, contro i sacerdoti, infine, senza discriminazioni, contro i cattolici, senza salvare neppure i cattolici « patriottici » o repubblicani. L'attacco contro la nobiltà sarà meno generale, salvo il periodo più acuto del Terrore, e molto meno violento di quanto generalmente non si creda: molti nobili, che mantengono un atteggiamento politico cauto, non sono colpiti affatto — se non, talora, « simbolicamente » e con molte scuse — e sperimentano perfino « *la felicità di vivere da nobile in periodo di rivoluzione* » (29). Jean Dumont, sulla base di una documentazione d'epoca e, in particolare, di quella letteratura ignorata che è costituita dai diari e dalle memorie — fra cui quelle del nobile Dufort de Cheverny, che attraversa senza danni tutto il periodo rivoluzionario —, critica le conclusioni di molti storici recenti e invita a ritornare alla analisi straordinariamente lucida di un protestante « liberale », ma contemporaneo degli avvenimenti, come Edmund Burke (30). Il pensatore britannico viene normalmente

---

(28) P. GAXOTTE, *Le siècle de Louis XV*, 2ª ed., Club des Amis du Livre, Parigi 1963, vol. II, p. 160.

(29) J. DUMONT, *La Révolution française ou les prodiges du sacrilège*, cit., p. 266.

(30) Una traduzione italiana della sua opera principale è stata recentemente ripubblicata: cfr. EDMUND BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione Francese*, Ciarrapico, Roma 1984. L'influsso di Edmund Burke spiega, fra l'altro, la simpatia per la Vandea che durerà a lungo presso ambienti inglesi anche di orientamento liberale. Anthony Trollope, che può essere considerato il romanziere «ufficiale» del partito liberale inglese in epoca vittoriana, pubblicherà così nel 1850 il suo *La Vendée, an Historical Romance* (Colburn, Londra 1850; ora in ristampa anastatica: Ayer, Salem 1980); il suo pubblico, in cui erano ormai penetrate idee del liberalismo continentale, non accoglierà però il romanzo con particolare favore.

ascritto ai seguaci della teoria del « meccanismo sociale » per l'abilità con cui mostra, immediatamente all'indomani degli avvenimenti e anzi mentre si svolgono, le caratteristiche degenerative del processo rivoluzionario; Jean Dumont insiste però sul fatto che Edmund Burke non si è limitato a descrivere un meccanismo, ma ne ha visto l'essenza, che è anticattolica e anzi antireligiosa. Del resto, le statistiche dello storico americano Donald Greer e gli studi di Norman Hampson confermano l'intuizione profonda di Edmund Burke: solo l'8,5% delle vittime della Rivoluzione francese apparteneva alla nobiltà, e questo significa, fra l'altro, che la maggioranza delle famiglie nobili di Francia — *anche*, ma non *solo*, a causa dell'emigrazione — non ebbe alcuna vittima. Non si vuole, naturalmente, negare il pesante tributo di sangue pagato da non poche famiglie della nobiltà negli anni del furore giacobino; ma gli studi richiamati da Jean Dumont sollevano il serio interrogativo se la retorica antinobiliare e il relativo furore fossero davvero diretti contro la nobiltà in quanto tale o non piuttosto contro quanto di sacrale e di gerarchico, e quindi di profondamente religioso e cattolico, la nobiltà — talora anche suo malgrado — rappresentava. Lo stesso discorso sembra valere sostanzialmente per la monarchia: la maggioranza dei capi rivoluzionari sarebbe stata disponibile a conservarla purché si prestasse al disegno anticristiano: soltanto quando divenne chiaro il nobile rifiuto di Luigi XVI — nonostante i suoi molti errori passati — di approvare la scristianizzazione della Francia, il re fu deposto e ucciso. Questi elementi non implicano una negazione del carattere *politico* della Rivoluzione francese, che rimane anzi — per certi versi — l'avvenimento politico fondamentale dell'epoca moderna; ma è il *movente* degli eventi politici che deve essere ricercato al di fuori della sfera politica e rinvenuto nel disegno — leninistico *ante litteram* — di distruggere le basi sociali della religione.

Dopo avere ricordato, senza omettere i particolari più crudi, le violenze e i massacri della Rivoluzione nei confronti di tutto quanto richiamasse la religione cattolica — e avere giustamente rilevato come la persecuzione giacobina contro i cattolici non fu certo meno intensa, quanto a virulenza genocida, della persecuzione nazionalsocialista contro gli ebrei —, Jean Dumont affronta un secondo mito della storiografia rivoluzionaria, per la verità di origine più recente e diffuso soprattutto da una certa parte della storiografia cattolica: il mito relativo al carattere « moderato » della « Chiesa » costituzionale scismatica suscitata dalla Rivoluzione. Contro i tentativi recenti di ri-

valutare e riabilitare i sacerdoti — peraltro largamente minoritari — che aderirono alla « Chiesa » scismatica, Jean Dumont mostra in modo impietoso le miserie di un clero pronto a tutte le debolezze e a tutti i tradimenti. Gli storici cattolico-progressisti come don Bernard Plongeron amano presentare la « Chiesa » costituzionale come una « Chiesa dei poveri », più aperta e « avanzata » rispetto alla Chiesa ufficiale, capace di precorrere sia il Concilio Vaticano II che la « teologia della liberazione » sudamericana. Per sostenere queste tesi la letteratura cattolico-progressista deve anzitutto, nota Jean Dumont, passare sistematicamente sotto silenzio non un personaggio secondario, ma l'ecclesiastico più autorevole fra quelli che aderirono alla « Chiesa » costituzionale: il cardinale Étienne-Charles de Loménie de Brienne, arcivescovo di Sens e per due anni primo ministro del re Luigi XVI. Gallicano, giansenistizzante, amico dell'illuminista d'Alembert — che fino dal 1770 lo raccomandava caldamente al suo corrispondente Voltaire —, il cardinale de Loménie de Brienne è il rappresentante più caratteristico non di una « Chiesa dei poveri » ma di un clero nobile e scettico, più amante del lusso e del potere che della religione, imbevuto di idee illuministiche e disposto a qualunque tradimento pur di conservare un ruolo di primo piano. Di fatto — quello che gli storici cattolico-progressisti dimenticano spesso di menzionare — il cardinale giacobino è il principale autore della costituzione civile del clero, che non è un frutto della Rivoluzione: Étienne-Charles de Loménie de Brienne la stava già preparando negli anni in cui fu primo ministro della monarchia. Una luce non migliore i documenti citati da Jean Dumont gettano sull'altra figura principale della « Chiesa » costituzionale, il famoso Henri Grégoire. Una figura a cui, secondo storici democratico-cristiani come Pierre Pierrard, si devono « *intuizioni che anticipano quelle del Vaticano II* » (31), ma che emerge in una luce ben diversa dalle testimonianze dei contemporanei e in particolare dalle memorie del nobile Dufort de Cheverny, testimone quotidiano degli avvenimenti nella diocesi di cui Henri Grégoire è divenuto vescovo. Vediamo così il vescovo Grégoire frequentare il locale *club* giacobino, lanciare sottoscrizioni per l'acquisto di picche per i sanculotti — picche non decorative, ma destinate ad uccidere, e spesso a uccidere sacerdoti —, e perfino una sera « *alla fine di una seduta estrarre da sotto la propria*

(31) PIERRE PIERRARD, in *Histoire de l'Eglise par elle-même*, a cura di Jacques Loew e Michel Meslin, Parigi 1978, p. 511, cit. in J. DUMONT, *op. cit.*, p. 357.

*talare una enorme punta di picca* » (32). Se a tutto questo si aggiunge la scelta come vicari per la sua diocesi di sacerdoti di dubbia fede in Gesù Cristo e di ancora più dubbia morale, ma di certa fedeltà giacobina spinta fino all'attivismo nelle denunce durante il Terrore, si può concludere facilmente che nella figura di Henri Grégoire vi è ben poco da rivalutare, e che certe difese d'ufficio, più che la vera immagine del riabilitato, aiutano a conoscere i pregiudizi ideologici dei riabilitatori. Il problema, peraltro, non è solo teorico, se è vero che da studi recenti emergerebbe che le zone in cui una percentuale significativa del clero aderì alla « Chiesa » costituzionale, suscitando l'unanime scandalo dei fedeli, sono le zone dove ancora oggi in Francia la pratica religiosa tocca i livelli più bassi.

Il terzo mito rivoluzionario che Jean Dumont cerca di smantellare è relativo al carattere « popolare » della Rivoluzione francese. Si tratta, evidentemente, di un mito che trova oggi scarso credito presso storici di qualunque orientamento, ma che tuttavia sopravvive ostinatamente nella subcultura popolare incessantemente alimentata da opere di cosiddetta « divulgazione ». Eppure dovrebbe essere ormai noto — grazie anche ai dati reperiti, al di là delle loro interpretazioni parziali, da storici marxisti come Albert Soboul — che i primi beneficiari della Rivoluzione francese non furono i « poveri », ma piuttosto i « ricchi », la classe nascente delle industrie e delle banche ideologicamente legata all'illuminismo giacobino. Non a caso uno dei primi gesti della municipalità rivoluzionaria di Parigi è un decreto che abbassa i salari minimi dovuti agli operai. Il minimo dovuto a un tagliatore di pietra, cinque lire prima della Rivoluzione, veniva per esempio abbassato a tre lire e otto soldi. Saint-Just ordina nel 1794 l'arresto di chiunque tenti uno sciopero — in precedenza più o meno largamente tollerato —; nello stesso anno le *corvée* di lavoro coattivo — tanto deprecate, ma forse nessuno lo ricordava più, nella letteratura illuministica prerivoluzionaria a proposito degli *indios* del Perù — vengono introdotte su tutto il territorio nazionale; la legge Le Chapelier — tristemente famosa — aveva già vietato, in nome della Rivoluzione, qualunque associazione di lavoratori. Neppure, nota Jean Dumont, si può sostenere — come fa qualche storico marxista — che il « popolo », disperato e affamato, si è comunque almeno lasciato utilizzare dalla borghesia che guidava la Rivoluzione. Non è stato — per limitarsi a un solo esempio — il

(32) La testimonianza di Dufort de Cheverny è riportata *ibid.*, p. 382.

« popolo di Parigi » a prendere la Bastiglia — presa, fra l'altro, elevata immediatamente a mito con un'operazione di propaganda da manuale; ma di scarso significato storico, tanto più che la fortezza non ospitava nessun detenuto politico e che la porta non fu abbattuta, ma aperta spontaneamente dal governatore —, ma un piccolo gruppo di « *vagabondi, persone senza scrupoli e delinquenti comuni* », secondo l'espressione medesima di uno storico filo-rivoluzionario come Jacques Godechot (33). Quanto al mito del popolo in armi, entusiasta — almeno — di difendere la patria rivoluzionaria quando viene attaccata dalle armi straniere, una folla di eruditi locali ha dimostrato che chiunque potesse si sottraeva con tutti i mezzi alla coscrizione obbligatoria. L'unica difesa in armi di ideali per i quali vale la pena di spendere la vita, l'unica vera guerra di popolo che si manifesti negli anni della Rivoluzione è la guerra di Vandea, esempio raro nella storia di guerra di un popolo unanime nella difesa dei propri valori morali e religiosi; e alla Vandea dei contadini si devono aggiungere le numerose rivolte degli operai di cui Lione offre il maggiore esempio. Mentre oggi una storiografia superficiale e presuntuosa declama contro i capitoli delle cattedrali, e principalmente contro il famoso corpo dei canonici-conti di Lione — per essere ammessi nel quale si richiedevano quattro quarti di nobiltà — gli operai lionesi negli anni della Rivoluzione si rivolgeranno proprio ai canonici — di cui conoscevano le benemerenze sociali — per ottenere consiglio e aiuto nei confronti di una autentica persecuzione anti-operaia. Dopo la Rivoluzione, e per tutto l'Ottocento, sarà del resto il movimento sociale dei cattolici — e non saranno certamente i liberali — a battersi per il miglioramento delle condizioni dei lavoratori sotto il profilo dell'orario, del riposo festivo, del diritto di associazione. Quanto alla Vandea, non soltanto l'opera di Jean Dumont ma — particolarmente negli ultimi anni — un'ampia serie di studi su personaggi ed episodi — fra cui emergono i saggi di Jean François Chiappe, che uniscono alla rigorosa documentazione uno stile che ne rende agevole la lettura anche per il pubblico dei non specialisti (34)

---

(33) J. GODECHOT, *Prise de la Bastille*, Gallimard, Parigi 1965, cit. *ibid.*, p. 446.

(34) Cfr. JEAN-FRANÇOIS CHIAPPE, *Georges Cadoudal ou la liberté*, Perrin, Parigi 1971; IDEM, *La Vendée en armes - tome I: 1793; tome II: Les Géants; tome III: Les Chouans*. Perrin, Parigi 1982. Nel quadro dell'attuale ripresa di studi sulla Vandea va segnalata anche la ristampa anastatica dell'opera fondamentale di J. CRÉTINEAU-JOLY, *Histoire de la Vendée militaire*. La Librairie Française, Parigi 1979, 4 voll. L'editore Yves Salmon di Châteaugiron si è a sua

— dovrebbe ormai avere mostrato a sufficienza l'origine popolare e religiosa di quella guerra straordinaria, ed è quasi incredibile trovare ancora in qualche testo, soprattutto scolastico, la tesi — dopo i lavori di Jacques Godechot non più condivisa dalla storiografia filo-rivoluzionaria di livello universitario — secondo cui le guerre vandeane sarebbero frutto di un complotto di aristocratici e di sacerdoti.

### 3. *La genesi del mito*

Anche nel volume di Jean Dumont non mancano punti che potrebbero essere suscettibili di un ulteriore approfondimento, e anche di qualche riserva, come una certa sottovalutazione della tesi del complotto e del ruolo della massoneria, e una certa simpatia — del resto non infrequente fra gli storici cattolici ostili alla Rivoluzione francese — per lo scisma contro il Concordato napoleonico della Petite Eglise, che costituisce invece esempio di confusione tra scelte storico-politiche e carattere divino-umano della Chiesa (35). Tuttavia, a prescindere

---

volta specializzato nella ristampa anastatica di opere rare sulla guerra di Vandea fra cui cfr. GILBERT CHARETTE, *Le chevalier Charette roi de la Vendée d'après des documents inédits*, Salmon, Châteaugiron 1983, ristampa anastatica dell'edizione Sfelt, Parigi s.i.d.; e FRANÇOISE DE CHABOT, *Henri de la Rochejaquelein et la Guerre de la Vendée*, Salmon, Janzé 1980, ristampa anastatica dell'edizione Champion, Parigi e Clouzot, Niort 1890. Su un'altra figura essenziale della guerra di Vandea più divulgativo nella presentazione, ma ricco di informazioni preziose, è LOUIS GUÉRY, *Jacques Cathelineau (1759-1793). « Un Héros de Vitrail »*, Artaud, Nantes 1983.

(35) È probabilmente impossibile valutare la storia della Petite Eglise senza addentrarsi nella cronaca delle sue vicende spesso minute, villaggio per villaggio e parrocchia per parrocchia. Sul punto rimane fondamentale l'opera, di recente ripubblicata, di AUGUSTE BILLAUD, *La Petite Eglise dans la Vendée et les Deux-Sèvres (1800-1830)*, Nouvelles Editions Latines, Parigi 1982. Chi percorra questo dettagliatissimo lavoro, certamente severo verso la Petite Eglise, si rende conto dell'obiettiva difficoltà per i cattolici che avevano combattuto nelle guerre di Vandea di riconoscere che, nonostante tutte le apparenze, la « vera » Chiesa era quella del loro vescovo filo-napoleonico, che andava sostituendo le feste della Madonna con quelle di un forse inesistente san Napoleone, e non quella dei parroci scismatici che continuavano a pregare per il re; si rende però anche conto di come lo spirito di scisma nasce, nel caso della Petite Eglise, dalle deficienze di una ecclesiologia che non comprende che le posizioni — e gli errori — in politica non sono il criterio decisivo per riconoscere la sussistenza della Chiesa autentica. La presenza di un vero spirito di scisma nella Petite Eglise è confermata dalle vicende successive e dall'accanita persistenza di questa « Chiesa » fino ai giorni nostri, a decenni dall'obiettivo venire meno delle polemiche che l'avevano fatta nascere.

da questi rilievi che riguardano aspetti settoriali, il volume di Jean Dumont merita di essere segnalato anche per gli accenni al modo in cui il mito rivoluzionario è stato fabbricato, che non mancheranno di suscitare qualche sorpresa. Se è vero infatti, secondo Jean Dumont, che la macchina che ha prodotto il mito è stata originariamente e prevalentemente costruita dal laicismo liberale; se è vero che il suo funzionamento è stato alimentato — e in parte lo è tuttora — da un certo populismo di impronta marxistica — dove il mito rivoluzionario è evocato in funzione della propaganda politica immediata —, non è tuttavia meno importante sottolineare il contributo decisivo che alla mitopoiesi rivoluzionaria è stato dato, almeno a partire dagli anni Trenta del nostro secolo, dalla storiografia cattolica di scuola democratico-cristiana. Dai numerosi riferimenti contenuti nell'opera di Jean Dumont sembra emergere, anzi, la tesi che la diffusione di una serie di miti storici intorno alla Rivoluzione francese sia stata la principale operazione culturale del democratismo cristiano in Francia, un paese dove la sua influenza in campo politico non ha avuto lunghissima durata. Sono stati autori democratico-cristiani come Henri Daniel-Rops, Adrien Dansette, André Latreille, Maurice Vaussard a insistere sul carattere soltanto secondario della lotta antireligiosa nella Rivoluzione francese e ad affermare che la Chiesa sarebbe stata colpita soltanto in quanto si era legata a filo doppio ai nobili e alla monarchia; l'operazione che tenta di « riabilitare » la « Chiesa » costituzionale è tutta e solo di marca democratico-cristiana, mentre i « costituzionali » sono in genere disprezzati per la loro debolezza umana e politica dagli storici liberali e marxisti; è ancora la scuola democratico-cristiana ad attardarsi sul mito della partecipazione « popolare » alla Rivoluzione e a tenersi in disparte dalla rivalutazione, oggi quasi unanime, delle guerre di Vandea.

Di fronte al fenomeno descritto diventa di fondamentale importanza chiedersi *perché* la storiografia di scuola democratico-cristiana si è così a lungo accanita nella difesa e nella divulgazione di miti la cui inconsistenza risulta oggi spesso abbondantemente dimostrata e accettata anche da storici filo-rivoluzionari. Jean Dumont suggerisce una spiegazione di carattere storico-politico: sarebbe stata la necessità di giustificare e difendere il *ralliement* alla repubblica del tempo di Leone XIII — contro i cattolici monarchici — a spingere varie generazioni di storici verso la negazione del carattere antireligioso, pure evidente, della Rivoluzione; come sarebbe stato possibile per i cattolici — infatti — « riconciliarsi » con una repubblica

nata e tutta radicata nell'odio contro la Chiesa? (36). Il pregiudizio, tramandato all'interno della scuola democratico-cristiana di generazione in generazione, persisterebbe ancora oggi; ma oggi sarebbe possibile liberarsene, venute meno le sue ragioni storiche, in un'epoca in cui anche i cattolici più favorevoli al regime repubblicano non dovrebbero ormai avere alcun timore del pericolo di una possibile restaurazione monarchica in Francia, almeno *ad horas*.

La spiegazione di Jean Dumont convince soltanto parzialmente. Sembra che nella opzione storiografica della scuola democratico-cristiana sia in gioco ben più del *ralliement*; da un certo punto di vista, infatti, il giudizio sulla Rivoluzione francese sembra essere l'autentico punto di partenza dell'intera ideologia democratico-cristiana. Per comprendere il significato di questa tesi occorre tuttavia brevemente premettere una sommaria analisi dell'uso linguistico del termine « democrazia cristiana » che, come molte parole importanti, *non significa sempre la stessa cosa*. L'espressione « democrazia cristiana » può infatti essere usata per designare:

*a.* un *insieme di opere sociali*, non politiche, create e gestite da cattolici per il miglioramento economico e spirituale dei ceti popolari più disagiati; questo significato lecito e « *non*

(36) Studiosi di opposta tendenza — democratico-cristiani desiderosi di acquisire alla loro posizione un pontefice e monarchici avversari di Leone XIII — sono arrivati a sostenere che la stessa enciclica *Au milieu des sollicitudes* si inserirebbe in qualche modo in un movimento di rivalutazione della Rivoluzione francese o almeno del regime repubblicano nato dalla Rivoluzione. L'argomento meriterebbe un attento studio; si può comunque applicare anche a quella enciclica di Leone XIII la distinzione tra *fatto* e *documento* che sembra accolta dal cardinale Joseph Ratzinger a proposito del Concilio Vaticano II (cfr. V. MESSORI, *Rapporto sulla fede. A colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger*, cit., pp. 25 ss.). Il *fatto* della pubblicazione della *Au milieu des sollicitudes* nel 1892 può essere letto nel contesto di una politica che non diede i risultati sperati e su cui il giudizio storico può non essere positivo; il *documento* — considerato nel contesto del *corpus* di Leone XIII — non contiene alcun giudizio positivo sulla Rivoluzione francese. Il suo nucleo è la distinzione tra «*forme di governo*» e «*legislazione*»; l'enciclica afferma che la dottrina sociale della Chiesa è compatibile con tutte le forme di governo, ma non con tutte le legislazioni. Non è lecito insorgere contro una forma di governo in nome della semplice preferenza per un'altra, per quanto fondata su valide ragioni; resta comunque sempre lecito resistere a una legislazione inaccettabile. In sostanza Leone XIII non nega che la repubblica francese sia anticristiana, ma invita a criticarla non in quanto repubblica ma in quanto anticristiana. L'enciclica si chiude con una netta condanna del principio della separazione tra Stato e Chiesa, che la Santa Sede può talora tollerare nei concordati per prevenire mali maggiori, ma che i cattolici devono «*guardarsi con somma cura dal sostenere*».

*politico*» dell'espressione «democrazia cristiana» è ampiamente illustrato da Leone XIII nell'enciclica *Graves de communi* del 1901, dove si rileva che il termine non potrebbe avere il senso politico di implicare una scelta esclusiva per una determinata forma di governo, la democrazia, contro le altre: giacché l'«*azione cristiana a favore del popolo*» non dipende da alcuna specifica forma di governo, ma «*può convenire con tutte*»;

*b.* una *preferenza,* nell'ambito della dottrina sociale della Chiesa, per la democrazia come forma di governo; preferenza, tuttavia, da una parte non esclusiva, in quanto — come insegna al riguardo il Concilio Vaticano II nella *Gaudium et spes* — «*si deve tuttavia tenere conto delle reali condizioni di ciascun popolo e della necessaria solidità dei pubblici poteri*» (37); dall'altra, aperta a riconoscere che si sono affermate nella storia forme di democrazia che presentano sostanziali differenze fra loro, e che non tutte sono compatibili con i principi della dottrina sociale cristiana (38);

*c.* una *ideologia* che propone ai cattolici una opzione esclusiva ed escludente per la democrazia come *unica* forma di

---

(37) CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione *Gaudium et spes*, n. 31. Così commenta questo testo padre ANSELM GUNTHOR O.S.B., *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, ed. it., Edizioni Paoline, Roma 1979, vol. III, pp. 267-270: «*Nessuna forma di Stato e nessun sistema politico offrono di per sé la garanzia di un buon governo. Tutto dipende dalla maturità, dalla formazione e dall'atteggiamento morale personale dei detentori del potere statale*». Ne segue, fra l'altro, che «*è irragionevole e imprudente imporre la forma democratica di Stato a quei popoli, che non sono preparati a gestirla. Per questo il Vaticano II, pur riconoscendo i vantaggi della forma democratica di Stato, osserva che bisogna tener conto anche delle condizioni dei singoli popoli*». In conclusione, a proposito della democrazia la «*prima esigenza*» che secondo padre Anselm Günthör si pone ai cristiani «*è negativa. Il cristiano non può condividere il culto della democrazia. Per "culto della democrazia" intendiamo la convinzione politica secondo la quale la forma democratica di Stato in quanto istituzione, di per sé e da sola, garantisce il benessere terreno.* [...] *Ciò che è democratico equivale allora a progressista e a infallibilmente buono, mentre ciò che è non-democratico si identifica con il regresso e con l'inumano*». Ma questo «*dogma universale e intollerante dell'odierno ordinamento sociale*», «*questo culto della democrazia è pagano: fa di un'istituzione terrena un idolo e una dispensatrice di salvezza e si dimostra anche molto poco democratico e pericoloso*».

(38) Sarà necessario almeno distinguere fra la *democrazia classica,* le cui condizioni di liceità sono state particolarmente illustrate nel magistero sociale di Pio XII e che corrisponde approssimativamente a una cultura politica non ancora liberale nel senso illuministico del termine, la *democrazia governata* che corrisponde al liberalismo illuministico e la *democrazia governante* che corrisponde alla transizione dal liberalismo al socialismo. Sulle ultime due forme cfr. GIOVANNI CANTONI, *La via italiana all'«autogestione»*, in *Cristianità*, anno XII, n. 112-113, agosto-settembre 1984.

governo compatibile con il messaggio evangelico e « *guarda con sospetto e condanna ogni sistema non democratico già per il fatto che non è democratico, senza tener conto della situazione concreta di un paese* » (39); accetta tutte le forme di democrazia, e considera il pluralismo ideologico — cioè la presenza nella società di convinzioni diverse e divergenti quanto ai valori morali e religiosi fondamentali — come una condizione sociale ideale (40);

*d.* un *partito*, o un insieme di partiti a cui aderisce, in diverse nazioni, la maggioranza dei cattolici desiderosi di impegnarsi nell'attività politica; tali partiti sono, in genere, realtà complesse e stratificate su cui gli uomini che fanno propria la democrazia cristiana come ideologia cercano di esercitare un ruolo di egemonia e di direzione, con un successo che va da un massimo in Italia a un minimo in Irlanda e, almeno per certe zone geografiche, in Germania, per una serie di ragioni storiche complesse.

La distinzione che è stata enunciata permette, forse, di illustrare ulteriormente il nesso fra Rivoluzione francese e democrazia cristiana. Mentre le *opere sociali* dei cattolici cercano, negli anni successivi alla Rivoluzione, di riparare ai danni da essa creati alla condizione dei ceti popolari, e mentre chi mantiene una legittima *preferenza* per la democrazia come forma di governo nell'ambito della dottrina sociale della Chiesa indica, in genere, il regime nato dalla Rivoluzione come esempio tipico di democrazia inaccettabile, a cui contrappone modelli accettabili di regime democratico come l'antica democrazia svizzera (41), l'*ideologia* democratico-cristiana prende appunto le mosse da un giudizio positivo sulla Rivoluzione francese, sul regime e sulla condizione sociale — di pluralismo ideologico — che ne derivano, giudizio che poi si sforza di imporre ai

(39) A. GUNTHOR O.S.B., *op. cit.*, vol. III, p. 270.

(40) Sul pluralismo ideologico come connotato essenziale della «modernità» e sulla distinzione tra modernità come fatto — che non si può evidentemente non accettare — e modernità come insieme di dottrine che presentano il pluralismo sociale come ideale — la cui accettazione da parte di cattolici è la radice delle varie forme di modernismo, compreso il modernismo sociale —, cfr. il mio *Modernismo e «modernità»*, in *Cristianità*, anno XII, n. 115, novembre 1984.

(41) Sull'esempio offerto dalla democrazia svizzera sono di fondamentale importanza due testi di Pio XII: cfr. Radiomessaggio al popolo elvetico, del 21-9-1946, in *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. VIII, pp. 237-239; e Discorso ai pellegrini elvetici in occasione della canonizzazione di san Nicolao della Flüe, del 16-5-1947, *ibid.*, vol. IX, pp. 71-80.

*partiti* che la « scuola » ideologica cerca di egemonizzare. Non è allora eccessivo sostenere che la base e il fondamento della democrazia cristiana *in quanto ideologia* è un giudizio di sostanziale accettazione della Rivoluzione francese. Il « *movimento democristiano* — scriveva già nel 1975 Giovanni Cantoni, con evidente riferimento agli aspetti ideologici del fenomeno — *è costituito da coloro che accettano la Rivoluzione e che vogliono la instaurazione della* liberté, *della* égalité *e della* fraternité. *Costoro seguono la Rivoluzione nel suo svolgersi, sempre alla retroguardia, incaricati principalmente, nell'esercito rivoluzionario in marcia verso il "paradiso in terra", di rappresentare soprattutto il momento fumoso, "mistico", quello della* fraternité. [...] *La sostanza del movimento rimarrà, però, sempre la stessa, quella che ho prima enunciato, e cioè l'accettazione della Rivoluzione* » (42). Ma questa posizione ha bisogno, un bisogno vitale, di una *sua* storiografia, che cerchi con ogni mezzo di esorcizzare quanto di evidentemente inaccettabile per un cattolico si mostra nel fatto e nelle conseguenze della Rivoluzione francese. Il gruppo di storici democratico-cristiani francesi identificato da Jean Dumont sembra avere svolto appunto questa funzione: negare, con tutti gli argomenti possibili, il carattere essenzialmente anticristiano e antireligioso dell'impresa rivoluzionaria, sostenendo che la Chiesa veniva attaccata solo in quanto « compromessa » con l'antico regime, rivalutando la « Chiesa » costituzionale come momento in cui i cattolici si rendono in qualche modo presenti nel movimento rivoluzionario, e ricercando ostinatamente valori e presenze « popolari » negli avvenimenti iniziati nel 1789. La censura sulla Vandea e su tutti i fenomeni analoghi — tanto significativi da rischiare di mettere in crisi tutto lo schema — ne è la logica conseguenza. E quando tutto questo sforzo interpretativo comincia a essere vanificato da una mole impressionante di dati e di documenti, e infine dagli stessi storici liberali, che riscoprono la natura popolare della Vandea, e marxisti, che denunciano il carattere « borghese » della Rivoluzione; quando ricerche difficili da contestare fanno emergere la squallida minoranza dei preti « costituzionali » nella sua meschina realtà di compromesso e di tradimento; quando la Chiesa gerarchica, beatificando i martiri della Rivoluzione, ne richiama ancora di più

(42) G. CANTONI, *La questione democristiana*, in *Cristianità*, anno III, n. 10, marzo-aprile 1975, ora in IDEM, *La «lezione italiana». Premesse, manovre e riflessi della politica di «compromesso storico» sulla soglia dell'Italia rossa*, Cristianità, Piacenza 1980, p. 47.

il carattere fondamentalmente anticristiano, ecco allora che dal terreno della storiografia la scuola democratico-cristiana si volge alla creazione di miti, dando così il suo decisivo contributo alla gigantesca impresa di mitopoiesi che ancora oggi offusca le possibilità di una reale comprensione degli avvenimenti rivoluzionari. Come nell'antica scuola di Jules Michelet e nelle interpretazioni socialistiche, il creatore di miti democratico-cristiano assume una funzione che si contrappone a quella dello storico autentico: non si tratterà più veramente di interpretare per comprendere, ma piuttosto di invitare il lettore a « *credere per agire* », secondo uno schema a cui ho già fatto cenno. L'operazione non rimane certo sul terreno della storiografia pura; da politica sperimentale, secondo la celebre espressione di Joseph de Maistre, la storia si fa proposta di esperimento politico, e l'interpretazione democratico-cristiana della Rivoluzione francese condiziona pesantemente — tramite il prevalere egemonico della *ideologia* sui *partiti* democristiani in vari paesi — la vicenda storica di intere nazioni.

Avvicinandosi il secondo centenario degli inizi della Rivoluzione francese — di cui Jean Dumont teme giustamente improprie celebrazioni anche da parte di cattolici — varrà allora la pena di chiedersi se esistano le condizioni per un lavoro culturale che porti al superamento del mito rivoluzionario; nella consapevolezza che un tale superamento non interesserebbe soltanto gli studiosi di storia, ma non potrebbe non contribuire a mettere in crisi l'attuale configurazione della ideologia democratico-cristiana, con conseguenze potenzialmente assai rilevanti sui partiti che da quella ideologia sono stati egemonizzati, e quindi sulle nazioni in cui tali partiti operano. Un lavoro culturale di questo genere — nell'attesa del centenario, pericoloso ma suggestivo, che sarà celebrato nel 1989 — dovrebbe seguire due principali linee direttrici. Si tratterà, in primo luogo, di sottoporre a un vaglio rigorosamente critico le figure e le teorie storiografiche correnti intorno alla Rivoluzione francese, con particolare riguardo a quelle diffuse dalla scuola democratico-cristiana; senza trascurare un'opera di informazione che renda finalmente consapevole una parte significativa del grande pubblico della enorme distanza che separa la letteratura di divulgazione storica dalle acquisizioni della scienza storica più rigorosa, e attiri l'attenzione degli studenti sull'attendibilità spesso scarsa dei loro libri di testo. Il tentativo di superare i miti e le mistificazioni non potrà non essere sorretto da adeguate considerazioni di filosofia della storia e di meta-teoria storica. Quando si cercherà di chiamare i miti al tribunale di una

cultura scientifica severamente critica, ci si troverà infatti fatalmente di fronte all'obiezione secondo cui i cattolici non possono fare storia in modo positivistico e hanno bisogno di sostituire al positivismo — una etichetta con cui si cerca di squalificare, per esempio, i lavori di Pierre Gaxotte — « *una storia che non disdegni il rapporto con le istanze metafisiche* » (43). Le suggestioni, di diverso valore e interesse, che sono venute in anni recenti da varie correnti filosofiche — l'ermeneutica di Hans Georg Gadamer, il nesso fra conoscenza e « interesse » messo in evidenza dalla scuola di Francoforte, la riflessione sulle scienze sociali nella meta-scienza soprattutto di lingua tedesca — rendono forse oggi obsoleta — ma non tutti sembrano rendersene conto — la polemica sul « positivismo storico »; più che dei « fatti » cari alla scienza positivistica oggi si preferisce parlare di « figure » e di « teorie » che siano capaci di spiegare e chiarire sequenze di fenomeni e si trovino in rapporto di analogia con la realtà storica. Comunque si voglia giudicare questa « morte del fatto » a cui la cultura scientifica contemporanea sembra farci assistere, occorre avere chiaro che la fondata denuncia della superstizione del fatto positivistica non potrebbe — a rischio di giustificare tutti i miti e tutte le mistificazioni — condurre a un altezzoso disprezzo per i « fatti », o meglio per il reale storico, in nome di una immaginazione storica impegnata a creare figure senza più rapporto con la realtà e di non meglio identificate « *istanze metafisiche* ». La storia, a questo punto, non sarebbe più sforzo di rappresentare e capire il passato, ma degenererebbe in pura invenzione di un passato a misura dei sogni o dei progetti politici del proprio presente: « *credere* » — ancora una volta — « *per agire* ».

Tutto quanto è stato esposto in questo saggio dovrebbe allora mostrare come una interpretazione della Rivoluzione francese coerente con le premesse metodologiche dianzi illustrate giustifichi la tesi secondo cui nel fenomeno rivoluzionario l'odio anticristiano e antireligioso è il principale movente dei protagonisti più consapevoli, e l'asse intorno al quale ruotano gli avvenimenti e le idee. In questo senso, anzitutto, si può affermare che la chiave interpretativa della Rivoluzione francese è teologica, dove « teologica » non è sinonimo né di fumosa né di posticcia rispetto al reale, ma, al contrario, indica una valenza

(43) Così uno dei principali storici italiani di scuola democratico-cristiana, Gabriele De Rosa, nell'intervista *Il mestiere di storico. Archivi e largo pensiero*, a cura di Giuseppe Di Fazio, in *Il Sabato*, anno VIII, n. 30, 27-7-1985, p. 16.

che emerge ripetutamente e potentemente dalle manifestate intenzioni dei protagonisti e dall'orientamento dei fenomeni, così da permetterne la riduzione a unità e la spiegazione. Se questa conclusione è fondata sul piano della scienza storica, ecco allora che lo studioso cattolico si trova richiamato e provocato a un'ulteriore meditazione. Il cattolico sa infatti che, al di là di ogni possibile filosofia della storia, è necessaria una teologia della storia, perché tutto il divenire storico è già riassunto e ricapitolato in Cristo (44). Se « *Cristo è il centro del cosmo e della storia* » (45) ogni problema storico richiama finalmente a un problema cristologico. Ci sono, però, due modi contrapposti di impostare in chiave cristologica una teologia della storia, che dipendono a loro volta dal tipo di figura del Signore Gesù da cui l'analisi della storia muove. Se si parte da un Cristo accomodante e conciliante, pacifista più che pacifico, e si rimuove dal suo insegnamento tutto quanto suoni contrasto e condanna rispetto al mondo mondano, la teologia della storia verrà facilmente intesa come sforzo di mostrare che il dipanarsi della storia umana — in genere chiamato « progresso » — non può che essere, anche se con qualche inevitabile ritardo e contraddizione dialettica, una marcia verso il bene e verso il continuo miglioramento, giacché tutto in fondo è stato salvato da Cristo. È questa la prospettiva profonda che soggiace a certe opzioni interpretative di marca democratico-cristiana anche a proposito della Rivoluzione francese: nonostante ogni apparenza in contrario gli avvenimenti iniziati nel 1789, come momento del « progresso », *non possono* avere un orientamento davvero e radicalmente anticristiano, ma anzi si deve in ogni modo ricercare e salvare una loro valenza positiva, nel quadro di una storia che comunque va sempre avanti — per usare la celebre immagine di Pierre Teilhard de Chardin — verso il « *Punto Omega* ».

Una immagine accomodante e permissiva di Gesù Cristo ha certamente tutte le carte in regola per piacere a un'epoca intorpidita e infiacchita nelle fibre morali e spirituali della sua anima; ma non è affatto coerente — come ha ricordato recentemente Giovanni Paolo II, parlando ai giovani olandesi — con

(44) Cfr. sul punto HANS URS VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, 2ª ed. it. Morcelliana, Brescia 1969. Contro ogni deviazione in senso progressistico sul tema della *recapitulatio mundi* cfr. pure ROGER-THOMAS CALMEL O.P., *Per una teologia della storia*, trad. it., Borla, Torino 1967.

(45) GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Redemptor hominis*, del 4-3-1979, n. 1.

l'immagine che di Cristo ci presentano i Vangeli. La Scrittura ci parla al contrario di un « *Cristo* molto esigente » (46), « *segno di contraddizione* » con la sua pretesa assoluta di essere la Via, la Verità e la Vita, venuto a portare non la pace ma la spada. Si comprende, allora, come di fronte al Cristo segno di contraddizione il genere umano si divida e si schieri in due campi contrapposti: « *duc amori* — secondo uno dei testi più noti di sant'Agostino — *hanno generato due città: quella terrena, l'amore di sé fino al disprezzo di Dio; quella celeste, l'amore di Dio fino al disprezzo di sé* » (47). La dottrina agostiniana delle due città costantemente in lotta tra loro nel corso dei secoli rimane la principale chiave di interpretazione della storia umana e il nucleo di ogni teologia della storia coerente con il Vangelo. Non esistono « terze vie »: una lettura cristiana della storia non può che essere drammatica e alternativa. Oggi il giudizio drammatico sul reale storico sembra venire riproposto con particolare forza dal Magistero della Chiesa, in relazione a situazioni e a problemi concreti: per limitarsi a un solo esempio, guardando l'Italia Giovanni Paolo II vi vede un « *innegabile contrasto di posizioni radicalmente opposte* » con riferimento all'urto fra « *sanità di tradizioni cattoliche* » e « *secolarizzazione* » (48). Affermava del resto già Giovanni XXIII — che oggi si ama ricordare ancora e soltanto come il « Papa buono » — nel solenne discorso di apertura del Concilio: « *Il grande problema posto davanti al mondo, dopo quasi due millenni, resta immutato. Il Cristo, sempre splendente, è al centro della storia e della vita; gli uomini* o *sono con Lui e con la Sua Chiesa, e allora godono della luce, della bontà, dell'ordine e della pace;* oppure *sono senza di Lui, o contro di Lui, e deliberatamente contro la Sua Chiesa: divengono motivo di confusione, causando asprezza di umani rapporti e persistenti pe-*

---

(46) IDEM, Discorso ai giovani dei Paesi Bassi ad Amersfoort, del 14-5-1985, in *L'Osservatore Romano,* 16-5-1985.

(47) SANT'AGOSTINO, *De Civitate Dei,* libro XIV, cap. 28. Per un inquadramento della dottrina delle due città nel più generale contesto del pensiero agostiniano interessanti osservazioni si trovano in JOSEPH RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino,* trad. it., Jaca Book, Milano 1971.

(48) GIOVANNI PAOLO II, Discorso alla XVIII Assemblea Generale dei vescovi italiani, del 29-5-1980, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II,* vol. III, 1, p. 1506. Più in dettaglio, sullo stesso tema, cfr. IDEM, Discorso ai partecipanti al secondo convegno della Chiesa italiana su *Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini,* dell'11-4-1985, in IDEM, *Per iscrivere la verità cristiana sull'uomo nella realtà della nazione italiana. Loreto, 11 aprile 1985,* Cristianità, Piacenza 1985.

*ricoli di guerre fratricide* » (49). Lo scenario della storia, intesa nella sua essenza cristologica, davvero fondamentalmente « *resta immutato* »: o con Cristo o senza Cristo, *cioè* contro Cristo. È proprio in momenti emblematici e vessillari come quello della Rivoluzione francese — ed è questo il secondo senso in cui si può parlare di un suo significato teologico, e insieme la seconda linea direttrice per un lavoro culturale sull'argomento — che dalla storia emerge tutto il dramma dell'alternativa, risvegliando bruscamente chi sognava impossibili conciliazioni fra Cristo e il mondo mondano: sul teatro del mondo si affrontano e si confrontano due principi, la Rivoluzione e la Contro-Rivoluzione, secondo l'analisi di Plinio Correa de Oliveira; due stirpi di uomini, secondo l'immagine di san Luigi Maria Grignion di Montfort; due stendardi, secondo la meditazione di Sant'Ignazio di Loyola negli *Esercizi Spirituali.* Per sant'Ignazio non vi sono nella storia che due bandiere, « *l'una di Cristo, sommo capitano e Signore nostro* » posto « *in un grande campo di quella regione di Gerusalemme, in luogo umile, bello e grazioso di aspetto* », « *l'altra di Lucifero, mortale nemico della nostra umana natura* » seduto « *in quel grande campo di Babilonia, come su una grande cattedra di fuoco e fumo* » (50). Il tentativo di sfuggire al carattere drammatico e radicalmente serio della storia, che si manifesta tipicamente nella creazione di miti tesi a negare l'essenza anticristiana della Rivoluzione francese, costituisce in fondo la ricerca, la *queste* — inutile fino a diventare perversa — di un *terzo* stendardo, che dovrebbe in tesi raccogliere i «moderati» e gli incerti ma che ha il grave e principale difetto di non esistere.

Al di là delle stesse analisi di Jean Dumont la posta in gioco nel dibattito sulla Rivoluzione francese appare di un'importanza decisiva. Dietro l'alternativa fra due interpretazioni del fenomeno rivoluzionario proposte ai cattolici si svela l'alternativa fra due possibili teologie della storia, e infine fra due diverse figure dello stesso Gesù Cristo. La forte ripresa dell'insegnamento sul carattere drammatico e alternativo della storia da parte del Magistero della Chiesa offre oggi, forse,

(49) GIOVANNI XXIII, Allocuzione nel solennissimo rito di apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II, dell'11-10-1962, in *Discorsi Messaggi Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, vol. IV, pp. 579-580.

(50) SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, trad. e note del p. Giovanni Filippo Roothaan, ventunesimo Preposito Generale della Compagnia di Gesù, a cura di Aurelio Dionisi S.J., Ancora, Milano, e Cenacolo, Brescia 1967, pp. 166-167.

un'insperata e storica occasione di rimontare dal mito all'interpretazione della Rivoluzione francese, mettendo in crisi l'opzione originaria della ideologia democratico-cristiana e, quindi, aprendo la strada a un ripensamento strutturale sulla funzione e sulle prospettive delle forze politiche finora egemonizzate da classi dirigenti portatrici di quella ideologia. L'occasione, certo, può essere perduta. Ma che una simile occasione si presenti, nel quadro di una incipiente «*restaurazione*» nella Chiesa (51), proprio alla vigilia del secondo centenario della Rivoluzione francese, sembra un segno di quella che hegelianamente si potrebbe chiamare l'ironia della storia; o forse, piuttosto, un segno della misteriosa direzione spirituale che sugli uomini impegnati nel divenire storico esercita quella «*Signora più splendente del sole*» che volle scegliere l'anno stesso di un'altra grande rivoluzione, il 1917, per ricordare all'umanità a Fatima «*l'assoluta serietà della storia*» (52).

MASSIMO INTROVIGNE

(51) Sul senso in cui si può legittimamente oggi parlare di una «*restaurazione*» nella Chiesa cfr. le osservazioni del cardinale Joseph Ratzinger in V. MESSORI, *Rapporto sulla fede. A colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger*, cit., pp. 36-37.

(52) *Ibid.*, p. 111; cfr. GIOVANNI DE MARCHI I.M.C., *Era una Signora più splendente del sole*, 6ª ed. it., Missioni Consolata, Torino 1971. Sull'argomento cfr., per uno sguardo sintetico, ANTONIO AUGUSTO BORELLI MACHADO, *Le apparizioni e il messaggio di Fatima secondo i manoscritti di suor Lucia*, 4ª ed. it., Cristianità, Piacenza 1982, e in particolare, per il nesso fra Fatima e la storia delle rivoluzioni, la prefazione di Plinio Corrêa de Oliveira su *Fatima in una visione di insieme*.

# « OPORTET SEMPER ORARE »

## *A quattrocento anni dalla morte della Venerabile Battistina Vernazza: un suo frammento inedito autentico*

a cura di Alberto Boldorini

« La dimensione contemplativa è il vero segreto del rinnovamento di tutta la vita religiosa »
(GIOVANNI PAOLO II)

1. - *Quattrocento anni fa, « ad un'ora della notte » del 9 maggio 1587, alla bella età di anni 90 e giorni 26, moriva la venerabile (beata per il p. Garrigou-Lagrange,* Le tre età della vita interiore*) Battistina Vernazza, monaca, mistica e poetessa, passata alla storia della spiritualità come « Cancelliera di Dio ». Un suo tardo biografo ed ultimo editore, il non meglio identificabile per ora A.G.R., che nel 1822 ne pubblicava gli ultimi sonetti inediti dedicandoli al card. L. Lambruschini e l'anno successivo ne tracciava la scheda biografica nelle dispense dei* Genovesi illustri, *avrebbe detto che, « come sorridendo ad una visione celeste e mormorando le parole di Gesù* Exivi a Patre..., *si abbandonava al dolce sonno della morte, rapido varco all'eternità, per l'aggravarsi di una malattia di consunzione, il marasmo, donna Battistina ».*

*Era figlia di quell'Ettore Vernazza « il cui nome vale a Genova un elogio » per essere stato, discepolo fedelissimo di santa Caterina Fieschi Adorno, animatore della* Compagnia del Divino Amore *e realizzatore di imponenti opere assistenziali e caritative in patria e fuori. Era figlioccia di battesimo della santa* Magistra amoris *la quale, come aveva contribuito alla sua iniziale formazione religiosa in forza della maternità spirituale, così fu tutt'altro che estranea alla sua scelta monastica. Sappiamo che quando Battistina tredicenne le manifestò la decisa volontà di entrare in convento, nel 1510, la Santa degli incurabili di Pammatone, che non aveva mai tollerato indugi di sorta in nessuno dei suoi discepoli sulla strada dell'amor di Dio e che era ormai prossima a morire, la benedisse, l'esortò alla perseveranza e se la volle stringere al petto quasi a trasmetterle il « testimone » della santità e della mistica. La Vernazza corrispose in pieno alle speranze della madrina: conservò saldamente e onorò degnamente tale « testimone » nei lunghi decenni della sua vita monacale, e sembrò volerlo passare fedelmente, in un misterioso provvidenziale disegno divino di grazia per Genova, alla sua morte, ad altrettanto buone mani: nell'aprile del 1587, un mese prima che « Donna Battistina » entrasse nell'eternità, nasceva, nella famiglia di uno dei tanti influenti personaggi genovesi che la conoscevano e la stimavano, Virginia Centurione, destinata agli onori degli altari.*

*Il giorno della Natività di san Giovanni Battista del 1510 Battistina Vernazza varcava la soglia del convento delle canonichesse regolari di Santa Maria delle Grazie di Carignano in Genova. Vi condusse santa vita monastica per 77 anni, ricolma di grazie mistiche, dedita ad un intenso ed efficace magistero spirituale, consigliera ricercata di religiosi e laici, politici e letterati, genovesi e non genovesi, anche nella redazione di migliaia di pagine di dottrina ascetica e mistica in prosa e in versi.*

2. - *Sarà stato, anche quello della ven. Battistina Vernazza, tempo di « monacazioni forzate » per giovanette di buona famiglia, per i soliti motivi di dote e di età, già segnalati e condannati da Dante...; può darsi che anche della Genova cinquecentesca si potesse dire, come della Firenze del dopo-Cacciaguida. che*

> « ... faceva, nascendo, ancora paura
> la figlia al padre, ché il tempo e la dote
> ... fuggìeno quinci e quindi la misura » (*Parad.*, XV); ...

*È vero che, a pochi anni dalla morte della nostra Venerabile, Giorgio Centurione incontrò non poche difficoltà a fidanzare la figlia tredicenne Virginia al sedicenne Gaspare Bracelli, perché a costui sembravano poche 68.000 lire di dote, pari ad un miliardo di lire attuali...; come è vero che negli ultimi anni di vita di Battistina Vernazza, tra il 1570 e il 1580, a Genova si andava rappresentando con successo* Il barro. *In questa commedia — recentemente riscoperta e della quale non mai abbastanza si biasimerà la misteriosa scomparsa del ms. —, Paolo Foglietta, che pure era uomo religioso, parla dei monasteri femminili come di « strette e perpetue prigioni », dove si rinchiudono contro voglia innocenti fanciulle, come « si serrano i malfattori e le fiere crudeli »; e fa dire ad un suo personaggio, la Despina che prende le difese della giovane figlia del protagonista Demetrio destinata al convento, « io la scannerei prima con le mie mani che chiuderla per sempre in un monastero, ché è meglio morire una volta sola che tante »...*

*Tutto questo è vero; ma non è tutto. Uno storico genovese recentemente scomparso, T. O. De Negri, ci mette in guardia contro le facili, e quindi fallaci, generalizzazioni, proprio a proposito delle monache. Per tutto il Cinquecento non mancano, tra l'altro, numerosi esempi di vero eroismo di monache votate all'assistenza dei colpiti dalle frequenti pestilenze; ed è un fatto che a Genova, dalla seconda metà del Quattrocento alla prima metà del Seicento, è tutto un fiorire di santità e di profonda spiritualità femminile, dentro e fuori i conventi, con manifestazioni carismatiche e realizzazioni caritative straordinarie, le une e le altre riconosciute dalla Chiesa, ancora celebrate dai fedeli e tutt'altro che sottovalutate dal « mondo », politico e sociale, di allora e di oggi. Per quanto riguarda la nostra Venerabile, in particolare, ecco cosa dice di se stessa nella sua* Lettera *autobiografica: «allegramente, di tredici anni compiti, dedicai a Sua Maestà me stessa, in questo santo Monastero... ».*

*La santità femminile genovese dei due secoli suaccennati è una santità particolare per più di un motivo, è una santità notevole sempre, e varia. Essa, anche per quel poco che finora se ne sa (la storia della spiritualità oggi, contrariamente a quanto succedeva nel Sei e nel Settecento in Italia e fuori, trascura la « scuola genovese »), riflette non pochi aspetti, sociali politici economici letterari artistici... (e qui io ne vedrei anche la singolare attualità, per la Chiesa tutta) della Superba per un periodo che, tutto sommato e per la sua importanza, non ha ancora trovato il suo degno cantore. Innanzi tutto è una spiritualità « aristocratica » per nascita, cioè con quel tocco di « umanità, cordialità, cortexia, discretione » innate, si direbbe, caratteristiche di certi ambienti genovesi, che seppe diventare santità genuinamente evangelica, totalmente povera ed essenzialmente caritatevole per elezione. È la santità di un gruppo di nobildonne che, da raffinate ed eleganti, si dedicarono all'ascetismo più spinto e più duro, anche nel servizio più degradante del prossimo più ripugnante, « madonne ricche ma solo per i poveri ». È una santità « laica », attuata nel mondo anche attraverso il disbrigo di attività tipicamente mondane come l'oculata amministrazione di ingenti patrimoni familiari, ma è anche una santità monastica, macerata da lunghi anni di ambito nascondimento, di amorosa osservanza regolare, di intima unione con Dio. È una santità di dame talvolta non particolarmente colte, ma non raramente gratificate di scienza divina infusa, come è una santità anche di letterate, di agguerrite bibliste, di filosofe e di teologhe, di delicate poetesse ed artiste, ... È una santità di « maritate » (e nemmeno tanto felicemente...) e poi di vedove, ed è una santità di vergini. È una santità contemplativa, cioè di mistiche e di «maestre» di spirito per umili e potenti, per governanti ed intellettuali, ed è una santità attiva, di eroiche « infermiere » di incurabili, di intelligenti anticipatrici e promotrici di ogni tipo di « interventi sociali » per i disgraziati e gli emarginati, per i più infelici. Ed è, infine (particolare non trascurabile), una santità... di famiglia, che si realizza come attraverso un legame di successione ereditaria tra parenti, carnali e spirituali, tra cugine, tra « madrina » e « figlioccia », tra « maestra » e « discepole », per due secoli...*

3. - *Caterina Fieschi Adorno, santa, è la «caposcuola», il motore, come è stato detto,* de toute l'énergie mystique qui fleurissait à Gênes, *il centro di ogni attività spirituale (p. U. Bonzi da Genova). Intorno a lei, come vediamo radunarsi e ruotare intorno al sole illuminati e catalizzati anche a distanza i satelliti, troviamo numerose anime elette, tra le quali Tommasina Fieschi, la ven. Battistina Vernazza, la beata Virginia Bracelli, ... Santa Caterina, vedova e laica, mistica e « rettora » di Pammatone, è la nota* Magistra amoris *col suo* Trattato del Purgatorio *e il suo* Dialogo spirituale. *La sua dottrina influenzò a lungo la spiritualità cattolica, specialmente quella francese del Seicento; la sua carità imitata illuminò e continua ancora ad illuminare la vita cittadina. La dottrina cateriniana della « scalata mistica al Crocifisso », attraverso gli arditi e successivi baci dei piedi, del cuore e della bocca di Gesù, è alla base della mistica nuziale della vergine claustrale ven. Vernazza, che la riecheggerà in tutta la sua abbondantissima produzione, specialmente nel trattato dal significativo titolo* Del bascio di-

vino. *L'esempio cateriniano dell'amore per i poveri e i sofferenti, culminato nel famoso « bacio dato con grande slancio » sulla bocca orante di un'incurabile disgustosamente piagata e morente (ma per la Santa quella bocca era « tutta piena, sapeva di Gesù »...) animò e guidò la carità della beata Bracelli, di Emanuele Brignole, ... Tommasina Fieschi era cugina di « madonna Catarineta ». Rimasta vedova, entrò nel convento domenicano dei santi Filippo e Giacomo. Ci lasciò il trattato* Li sette scalini che adersano la creatura allo amore di Dio, *dall'intonazione chiaramente cateriniana, pubblicato solo qualche decennio fa dal p. Umile Bonzi da Genova* (Rev d'Asc. et de Myst., *janv. 1935). Guidata spiritualmente a lungo dalla parente e maestra santa Caterina, ne riconobbe la dottrina dell'unione con Dio, ma se ne distaccò in parte, per la scelta di una metodologia ascetica più lenta, graduale, meno radicale ed imperiosa (forse più facile e, direi, a noi... più adatta). A Santa Caterina Fieschi Adorno sembrò ritornare, un secolo dopo, la beata Virginia Bracelli con le sue innumerevoli e munifiche opere assistenziali, quasi a chiudere come era incominciato, con la carità, questo ciclo della santità genovese. Un discepolo della beata Bracelli, lontano ma valido frutto della dottrina e dell'esempio di santa Caterina, sempre vivissimi in Genova, nei primi anni del regno del Re Sole (1654), profonderà tutte le sue immense ricchezze nella costruzione di una... reggia, ma per i* pauperes Christi, *cioè nella costruzione di quell'*Albergo dei Poveri *che suscitò e continua a suscitare l'ammirazione di tutti, anche del superficiale Charles de Brosse ostile ai Genovesi, nel quale trovavano « asilo più migliaia di mendici» e che fu, per il suo tempo, « una delle maggiori fabbriche d'Europa e, tra le maggiori, forse la più vasta » (Giscardi).*

4. - *In un archivio privato genovese (già da me utilizzato per il trattato del card. Federico Fregoso sulla preghiera: RENOVATIO 1983, 2, pp. 297 e ss.), si può ancora vedere, devotamente più che solo gelosamente conservato, un ms. cartaceo, elegantemente rilegato. Contiene alcuni capitoli del trattato* Oportet semper orare (*Lc.* 18, 1) *della ven. Battistina Vernazza, la « Cancelliera di Dio ». È un ms. interessante: una prima mano, pesante, chiara ed ordinata, che usa un inchiostro molto corrosivo, ha scritto il testo; un'altra mano, più leggera, minuta e meno regolare, vi ha apportato numerose correzioni, ha effettuato le divisioni ed ha aggiunto le intitolazioni dei capitoli, ha inserito la traduzione volgare delle citazioni scritturistiche latine.*

*Tutto mi fa credere che ci troviamo di fronte ad un autografo della Vernazza o, almeno, ad un brano autentico delle sue opere, preparato o dal p. Gaspare da Piacenza o dal p. Dionisio, ugualmente da Piacenza, d'accordo con la Venerabile, per la stampa dell'*editio princeps, *del 1582-1602 (G. I. SCATENA,* Commento al «Pater noster», *1968). La rilegatura, come ho già detto, è molto elegante. La copertina in pelle nera, seicentesca, lavorata e ornata con motivi geometrici, è stesa su tavolette lignee; le chiusure metalliche sono parzialmente cadute. Le carte, complessivamente 34 (12 delle quali bianche) in 4 fascicoli, hanno i labbri dorati. Attualmente, nell'archivio in cui viene conservato, il ms. appartiene ai discendenti del*

*card. Domenico Pinelli. Costui può non essere del tutto sconosciuto nemmeno a noi, oggi: possiamo vedere, ad esempio, una superstite eloquente testimonianza della sua munifica devozione mariana nella pavimentazione marmorea della basilica di Santa Maria Maggiore, a Roma. Il card. Pinelli, genovese, dovette conoscere personalmente la ven. Battistina Vernazza, e dovette interessarsi (finanziò?) all'edizione delle sue opere ascetico-mistiche: il IV volume dell'*editio princeps, *del 1582-1602, di Venezia-Verona, è dedicato a lui. È forse per questi motivi (l'interesse per le opere della genovese ven. Vernazza, e il finanziamento probabile del IV vol.), che una parte dei mss. della Venerabile, preparati per la stampa, cioè le pagine dalle due mani, che pubblico qui di seguito, rimasero presso di lui e pervennero agli attuali suoi discendenti ed eredi che le conservano come « reliquie »?*

*Le pagine che pubblico del trattato* Oportet semper orare *corrispondono, nell'*editio princeps, *(Venezia, 1588), al tomo II, pagg. 55-83, e, nell'edizione ultima, genovese, del 1754, al tomo III, pagg. 39-56.*

*Pubblico il testo della mano A e le aggiunte della mano B, rispettando scrupolosamente la loro grafia. Penso di fare opera necessaria per la comprensione del pensiero originario della Ven. Battistina Vernazza che, al dire del già citato p. G. I. Scatena, non è stato rispettato né dalla edizione del 1588-1602 né da quella del 1754. Solo ho aggiornato la punteggiatura e l'accentazione.*

*Mi auguro che durante l'anno giubilare sia possibile ritornare sull'argomento della dottrina spirituale della Ven. Battistina Vernazza, per rendere giustizia alla « Cancelliera di Dio » dimenticata troppo a lungo, e per non privare, potendolo fare, i nostri Lettori di una dottrina ascetico-mistica di « casa nostra », approvata dalla Chiesa. (Sulla « scuola mistica genovese » vedi cenni in A. ERBA,* L'umanesimo spirituale, *« La spiritualità cristiana », vol. 12, ed. Studium, di prossima pubblicazione).*

*Per facilitare l'immediata comprensione del brano che pubblico, riporto la divisione generale del trattato così come la trovo in G. I. Scatena (*Commento al «Pater noster» di Donna Battista Vernazza da Genova, 1497-1587, *Roma 1968, pagg. 51-71):*

I - Dio ci comanda di pregare sempre, *per cinque motivi.*

II - Dobbiamo pregare sempre ad esempio di Gesù Cristo, *che pregò giorno e notte.*

III - Dobbiamo preparare l'animo all'orazione.

IV - Effetti della orazione di unione, ossia contemplazione.

*Il nostro brano contiene parte del III punto (la preparazione dell'affetto e della memoria da parte degli incipienti e dei proficienti) e parte del IV (alcuni effetti della contemplazione sulle facoltà spirituali).*

*(A. B.)*

## OPORTET SEMPER ORARE (*Lc* 18, 1)

... nutrimento mirabile, excelentissimo et divino hera quelo dil quale unicamente (1) nutrivi lo tuo afecto: certo che in esso havevi il paradiso, *inmo* (2) gustavi Colui chi del paradiso he unico gaudio.

Contiosciaché non si trova delitie se non ne l'amore, quanto adoncha debeno hesere magne (3) quele che dal soprasubstantiale et infinito Amor (4) procedeno! (5). Certamente che (6), desiderando noy per experientia di gustarle, doe cose principalmente li (7) bisognano: la prima che Dio si degni infundere in noy quel focho dil quale el mio Amore dice: *Ignem veni mitere in terram, et quid volo nisi ut accendatur?* (8); et la seconda che noy cooperiamo con la infuza gratia. De le quale cose colui hebe la experientia lo quale, havendo riseputo tale (9) focho, secondo (10) la eruditione sua (11) dentro et di fori si componeva (12), perhò dice: *De excelso misit ignem in ossibus meis et erudivit me* (13).

### CAP. 29 - *Ad accendere lo affetto prima cosa necessaria è che Dio ce infonda questo santo fuoco suo* (14).

Primamente, adoncha, he necessario che, volendosi nutrire di focho, habiamo esso focho, et volendosi nutrir di Dio, ha-

---

N.B. - A indica l'autografo o l'originale; B il correttore.

1) A: *unicamente.*

2) B: *ancl.*

3) B: *grandi.*

4) B: *Amore.*

5) B: *procedono.*

6) B: *che* depennato.

7) B: *vi* su *li* depennato.

8) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *Io son venuto a porre il fuoco in terra; et che voglio se non ch'ei s'accenda et arda?*

9) A: segue depennato *fosho.*

10) B: segue *2.* con richiamo nel margine superiore: *che da quello era monstrato, così.*

11) B: *secondo - sua* depennato.

12) B: nel margine sinistro: *si regolava* a fianco di: *si componeva* depennato.

13) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *Ha mandato il Signore Iddio dall'alto il fuoco santo suo nell'ossa mie, et di ogni cosa mi ha amaestrato.*

14) B: *Cap. 29 -suo* (come tutte le successive intitolazioni dei capitoli).

biamo lo medesmo Idio. Et dove, Amor mio charo, troveremo noy may un tanto potente et magno chi ci possi donar tua Mayestade? (15) O Gaudio mio infinito, certamente che sola tua bontà pò et vole, per il smisurato amor che (16) *ab eterno* (17) ci porta, donar se stessa a l'homo totalmente tuta. De la qual verità la Scriptura sancta da ogni canto he piena, de modo che chiaro si cognosce che tuta la Trinità ci corre drieto. Or non si lege che 'l nostro Padre, infinitamente benigno (18), *etiam* (19) mosse (20) le viscere sue sopra // quel figliolo *qui devoravit substantiam suam cum meretricibus, et acurrens* (21) *cecidit super collum eius et osculatus est eum* (22)? De l'Incarnato Verbo (23) cosa degnamente si pò dire? Esso (24) *ab eterno* (25) per così facto modo de la miseria nostra he inamorato che desceze dal paterno sino et vestendosi di nostra carne trentatrey anni con fatiche extreme et modi amabilissimi procurò di aquistarci (26), et così inmensa cordialità dimostrò che mendicava da la basseza nostra hesere osculato (27), como si cognosce per (28) quando si lamentò dil phariseo al quale dice: *Osculum mihi non dedisti* (29). Esso mio Amore, con sue dive mane, ci lavò li pedi, ci fece dormire sopra il pecto suo et tuto si (30) donò in sacramento, con altri segni de smisurato amore, quali non dico per non hesere tropo prolixa; ma al fin lavò le bruture de nostri pecati nel proprio suo sangue, morendo el mio Ben a forza di tormenti. Or che dirò del divo

15) A: *Maiestade, M-* sempre capitale.

16) B: *eternalmente.*

17) B: *ab eterno* depennato.

18) B: nel margine sinistro: *commosse.*

19) B: *etiamdio* su *etiam.*

20) B: *mosse* depennato.

21) B: *qui - acurrens* depennato; in sopra linea: *il quale havea divorato la sostanza sua con le meretrici. Et accurrens (dice la Scrittura).*

22) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *Et lievandosigli ben presto incontro, le cadde sopra il collo e abbracciollo et basciollo soavissimamente.*

23) B: in sopralinea: *che.*

24) B: nel margine destro: *eternalmente.*

25) B: *ab eterno* depennato.

26) B: *acq-* con *c* nell'interlinea.

27) B: *basciato,* da *osculato* parzialmente depennato.

28) B: *per* depennato.

29) B: segue *2.* con richiamo nel margine superiore: *Tu non m'hai già dato il bascio desiderato* (segue *esere* depennato).

30) B: nel margine destro: *ci.*

Parachleto? Chi non stupirebe vedendo il bon merchato che ne la primitiva chiesia fece de se stesso in tanto che, ad una inpoxition di mane de li apostoli et de li altri discipuli, descendeva in qualunque pecatore alhora convertito?

Aymé, unico Amore, che auctorità inextimabile he questa che tu donasti a li homini! Che charità, mio Ben, li hai dimostrato con facti, con parole et divi gesti! Ma di (31) quela che tu, Gloria mia, tieni ocultissima et infinita nel tuo divo cor (32) senza principio, chi may la potrà comprendere? Perhò stupisco, mio Amore, insieme con colui lo quale dice: *Quid est homo quia magnificas eum? Aut quid apponis ergo eum // cor tuum* (33)? Considerando questo propheta lo inmenso abisso dil tuo divo amore, con maxima admiratione ti domanda et dice: *Quid est homo* (34)? Et tu, mia Vita, alhor (35) non li rispondi, ma in uno altro locho ti dignasti tal secreto dichiarare (36) dicendo: *Ego dixi, dii estis et filii excelsi omnes* (37). Adoncha, Gaudio mio, non he gran facto, se sono dii, che tu li magnifichi et che apponi a loro (38) il core se sono toi figlioli, volendo che di te, cibo di focho infinitamente amabilissimo, si nutrichano in eterno et (39) et *in seculum seculi* (40). Così ordinasti avanti ad ogni tempo atiò, mio Ben, che siamo te medesimo. Contiosciaché 'l focho he quelo chi potentemente ogni cose (41) in se stesso converte, quanto magiormente opera il divino!

*Unde* Christo, mio Amore, lo qual de ogni ben nostro he unico mezo, si adoperò mirabilmente stando in tera per compir quelo che la Trinità, per dire a modo nostro, bramava eternalmente, siché, hesendo in mortal carne, in stupendo modo acexe il deto focho. Et non per questo lo mio Ben fu satio

---

31) B: *di* depennato.

32) B: *core.*

33) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *Che cosa è l'huomo che* (segue *che* ripetuto) *tanta stima ne fai? Et tanto di lui sei innamorato?*

34) B: segue *2.* con richiamo nel margine superiore: *Che cosa è quest'huomo?*

35) B: *alhora.*

36) A: *dichiara* ripetuto ed espunto.

37) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *Io ho detto, ho conchiuso et determinato: Voi siete Dei et figli dell'eccleso tutti.*

38) B: in sopralinea: *li doni* su *apponi a loro* depennato.

39) B: in sopralinea: *e* su *et* depennato.

40) B: in sopralinea: *secolo de secoli* su *seculum seculi* depennato.

41) B: in sopralinea: *cosa* su *cose* depennato.

ma, resuscitato (42) che il (43) fu, il fochoso iubilo che goldeva (44) dentro volendolo communichar per ogni modo con li (45) dilecti soi, ardendo verso loro *insuflavit et dixit eis: accipite Spiritum Sanctum* (46); et poi, salito al Padre, non se domenticò color che tanto amava, *inmo* (47), como se goder non potesi senza loro sua infinita gloria, ardentemente fece quel che benignamente li promise stando in tera, quando (48) a loro dice (49): *Ego rogabo Patrem et alium paracletum dabit vobis* (50); et così lo mandò mirabilmente in focho, lo quale col suo omnipotente ardore fece in li recipienti quela deificatione et trasformatione stupenda che in suo // consiglio eterno stabilito haveva. Ma facto questo, dobiamo noy credere che 'l suo divo core sia rimasto quieto (51)? Certamente non! Anci, como advocato nostro aparisse davanti al divin vulto, inefabilmente (52) per tuti interpelando. Et non solo (53) el mio Ben sta (54) davanti al Padre, ma *etiam* (55) lo suo amore eterno et infinito lo spinge a star continuamente a la porta del cor nostro et picha, volendo anci bramando de intrar ne l'interno de la cosa amata et quela tirar ne l'abisso di sua divinitade. Lo qual sempre da Lui bramato intento, esso Amor mio, rivelare (56) a soi apostoli dicendo: *Manete in me et ego in vobis* (57): « questa, figlioli (58), he la mia (59) eterna brama, questa he la gratia

---

42) A: *-to* in sopralinea.

43) B: in sopralinea: *che il* corretto da *che'l.*

44) B: *godeva,* da *goldeva.*

45) B: *i* da *li* depennato.

46) B: segue *4.* con richiamo nel margine inferiore: *Soffiò in loro e disse: ricevete lo Spirito Santo.*

47) B: in sopralinea: *anzi* su *inmo* depennato.

48) B: segue *a* depennato.

49) B: in sopralinea: *havea detto* su *dice* depennato.

50) B: segue *5.* con richiamo nel margine inferiore: *Io pregherò il Padre e un altro consolatore vi darà.*

51) A: *quieto* ripetuto e depennato da B.

52) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *con sua divina presenza.*

53) B: in sopralinea anticipato: *sta.*

54) B: in sopralinea: *per noi* su *sta* depennato.

55) B: in sopralinea: *ancor* su *etiam* depennato.

56) B: *rivelar;* in sopralinea *volse.*

57) B: segue *2.* con richiamo nel margine superiore: *State in me, et io starò sempre in mezzo del vostro cuore.*

58) B: segue nel margine interno: *miei dolcissimi* depennato.

59) B: in sopralinea: *sua,* su *mia* depennato.

che tanto instantemente ne l'Ultima Cena habio (60) più volte (61) domandato (62) al Padre »; et dopo molte prece le disse: *Ego in eis et tu in me, ut sint consummati in unum* (63).

Lo qual divino efecto de unione chi lo experimenta si nutrise di Dio continuamente; esso mangia Dio, si pasce di focho, de modo che prova delitie non già may pensate, *unde* che 'l (64) cor de tali doventa un paradiso. Alhora, questi beati nodando ne la infinita plenitudine (65) de tuti li beni, lo suo afecto gusta (66) vera requie; et parendoli tute le cose create di amaritudine ripiene, non volendole mai più gustare, dicano (67), insieme con la sposa: *Expoliavi me tunica mea, quomodo induar illa? Lavi pedes meos, quomodo inquinabo illos?* (68).

## CAP. 30 - *Seconda cosa necessaria ad accendere l'affetto è la nostra dispositione; qual come si facci si dichiara.*

Hesendomi sforzata di sopra di explicare lo inposible con volere delucidare in qualche modo la infinita // cortexia, con quale el Dio de la gloria si dona a la miseria nostra, volendo il nostro afecto convertire in focho et nutrirlo di se stesso unicamente, hora seguita di ragionare a qual modo si debe disponere il dato afecto sì che capace sia di tanto thesauro.

Che, sì como sua smisurata Bontà vole et si compiace heser da noy continuamente mangiato, similmente dobiamo con aprir la bocha ogni hora, ponto et momento bramare di mangiarlo, *unde* he scripto: *Aperi os tuum et ego adimplebo* (69)

---

60) B: *habio* depennato.

61) B: in sopralinea e depennato, *ho.*

62) B: *domandò* corretto da *domandato.*

63) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *Io come mediatore sono in loro et tu in me sei, o Padre. Ti prego che loro et tutti quelli che per mezzo loro crederanno, sieno tra loro et con noi in perfetta unione uniti.*

64) B: in sopralinea: *il* su *che'l* depennato.

65) B: in sopralinea: *pienezza* su *plenitudine* depennato.

66) B: *gustano nel suo afecto.*

67) B: *dicono.*

68) B: segue *4.* con richiamo nel margine inferiore: *Mi sono svestito et spogliato dell'impedimento de negoci terreni, come me ne tornerò a rivestire? lo ho lavato gli affetti miei, come tornerò di nuovo ad imbrattargli?*

69) B: *implebo,* da *adimplebo.*

*illud* (70). La bocha, con qual si mangia Dio, he lo medesmo afecto, et alhora si apre quando ardentemente si manifesta *in conspectu Domini* (71), desiderando unicamente sua Bontà. Colui mirabilmente apriva la sua bocha il quale dice: *Tibi dixi* (72) *cor meum, quesivi vultum tuum, vultum tuum Domine requiram* (73); et havendolo gustato et mangiato stupendo dice: *Quam bonus Israel Deus, his qui recto sunt corde* (74). Colui he drito di core chi in Dio solo fixamente tende, aspira et quieta, non inclinandosi a qualsivoglia cosa soto Lui. Questa (75) experimenta la Scriptura che dice: *Visitasti terram et inebriasti eam* (76). Perché el mio Ben non pò negar si stesso a chi lo brama, ma intimamente lo vixita et inebria di una ebrietà divina, per la quale gusta ocultissimi triunphi et iubilatione, quale incognite sono a tuti li inexperti. Di tale ebrietà hera ripeno il cor de la Samaritana, in lo qual Christo infuze tanto focho che non potendo (77) tanto ben gustare sola, ma da l'impeto di esso focho hesendo spinta, // corse in la cità et como ebria cridando a tuti diceva: *Venite et videte hominem, qui dicit* (78) *mihi omnia quecumque feci* (79). Tanto fu l'ardore dil suo pecto che si domentichò lo proprio particulare suo contento, et solo stava intenta et ocupata in procurar lo honore de lo Amato, lo quale dato li haveva lo suo divo senso: perhò bramava di salvare tuti. Questo focho mirabilmente la pasceva dentro delectandosi sopra modo de l'infinito Ben che cognosciuto haveva, chi hera suo divinissimo cibo. Il qual cibo Christo mio Amore con essa lui ocultamente mangiava, come il medesimo dimostra dicendo: *Ego cibum habeo mandu-*

---

70) B: segue *1.* nel margine superiore: *Apri la bocca tua e io quella riempirò*

71) B: in sopralinea: *conspecto del Signore* su *conspectu Domini* depennato.

72) B: *dixit.*

73) B: segue *2.* con richiamo nel margine inferiore: *A te tuttavia grida il cuor mio: lo volto tuo, Signore, ho ricercato, lo volto tuo sempre mai ricercherò.*

74) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *O quanto mai è buono et soave il Dio d'Israelle a quei che sono di dritto* (segue *et puro* depennato) *cuore.*

75) B: in sopralinea: *Questo.*

76) B: segue *4.* con richiamo nel margine inferiore: *Tu hai visitato, o Signore, l'arida terra del cuor mio, et l'hai di spiritual letitia inebriato.*

77) A: nel margine interno con segno di richiamo: *potendo.*

78) B: *dixit.*

79) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore, parzialmente tagliato: ... *quanto giamai feci.*

*care quem vos nescitis* (80). La dona mangiava in se medesma Dio, con lo suo infuzo amore et con la riseputa cognitione; et il Signore inefabilmente goldeva di se stesso in lei habitante, cibandosi in essa lei, vedendola dil deto suo amor et cognition ripiena: inperhoche incomparabilmente più golde di ogni ben nostro che noy stessi. Essa, mirando la infinita bontà del Donatore, cibavasi di sua Maestà et de soi doni insieme; et il medesmo Donatore se cibava con la stessa, compiacendosi el mio Amor in haverli dato se et le sue gratie in così magna habondantia che la traheva con la omnipotente sua virtù dentro et di fora (81) con le mirande sue parole a bevere di sua divina aqua, notificandoli che non haveria in eterno mai più sete, conciosciaché l'aqua che Lui dà si fa in chi la beve un funte saliente (82) in vita eterna. //

Se adoncha, in brevissimo spatio, el mio Signor conduce questa pecatrice a tanta alteza, che farà el mio Ben a chi lungamente brama sua bontà? Ma dime, unico Amore, che cosa debiam far dal canto nostro? Che dispoxitione li bisogna? Certamente, unico mio Solazo, per quanto, se non erro, ti degni mostrarmi, non trovo cosa tanto apropriata, a chi desidera di te nutrire lo suo afecto, como non lasiarlo gustare nisuno altro cibo, como (83) non inviscarlo in niun tereno amore, et como (83) non ingiotire qualsivoglia delectation che al cor si raprezenti. Questo cognobe il propheta, il quale dice: *Renuit consolari anima mea, memor sui Dei, et delectatus sum et defecit spiritus meus* (84). *Unde* (85) si vede che como rifutò ogni consolatione, subito la memoria di Dio in lui fu viva et in prompto; la qual memoria parturì li (86) altri sequenti dignissimi efecti di delectarsi, exercitarsi et di liquefare per extrema dolceza lo suo spirito. Et in un altro locho questo propheta dimostra che quando, per divin dono, fu venuto a tanto de non curarsi nè in ciel nè in tera di cosa che vi sia, experimentò nel core et

---

80) B: segue 2. con richiamo nel margine superiore: *Io ho, o discepoli miei, un cibo che tuttavia mangio, qual già voi non conoscete.*

81) B: *fori.*

82) B: in sopralinea: *che salisce* su *saliente* depennato.

83) B: *como* depennato.

84) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *Rifiutato ha l'anima mia ogn'altra consolatione, perché ricordato mi ero del Dio mio, et in lui ho preso il mio dilecto, et si è liquefatto lo spirito mio. Sì che.*

85) B: *unde* depennato.

86) B: *gli.*

ne la carne cose sopra mirabile, *unde* che (87) iubilando indriza il suo parlare a Dio dicendo: *Quid enim mihi est in celo et a te quid volui super terram?* (88). Et poi sotogiunge quelo che per non volere cosa alcuna li ocorse dicendo: *Defecit caro mea et cor meum, Deus cordis mei et pars mea, Deus, in eternum* (89). // Adoncha, mio Amor charo, chi brama de stringer sempre tua bontade, bisogna che da tuto il resto se distachi, inperhoché, como lo afecto nostro he magiormente libero et expedito da tute le cose, tanto he più apto a la divina unione; contioscia, mio Ben, che lo amore he quel chi cena techo, chi mangia tua Maestà nutrichandosi continuamente di essa; in la qual mirabilmente si transforma. Et dovendo seguir li deti efecti, chi mai potrà hestimare quanto sia necessario che lo afecto sia purgatissimo, mondissimo et nudo? Certamente, Gaudio mio, che como il medesmo amor se inclina al basso, se di subito non se li provede, si alentano, indebilitano (90) et guastano le sopra dette doe operatione, perché, como lo amor se inferma, resta propriamente ofezo quela parte mediante la quale si doventa un spirito con Dio, la qual facilissimamente, più che non si pò explicare, perde lo vigore, contiosciaché amando cose terene il cor se unise a quele, et per il loro gravissimo pezo (91) tirano a tera esso povero core, sì che resta inhabile et inpotente ad exequire la sopra modo delicatissima inpreza de unirsi con Dio, di parlar sempre con quelo et di stringerlo da ogni hora et momento. Perhò dobiamo profundamente considerare quanto bisogna che l'animo de la tera stia suspezo, se debe star unito al summo Spirito, la cuy inmensa // Bontà, non trovando impedimento, benignissimamente dona se stessa et lo suo ardente amore: como ocorse a colui qual, vendendo *universa que habuit* (92), si fece lo ascosto thesauro totalmente suo; similmente quelo chi desiderava la pretiosa margarita (93), fece lo medesmo. Sì che, bramando noy che lo afecto nostro si nutrichi de l'infinito thesauro del divino amo-

87) B: *che* depennato.

88) B: segue *2.* con richiamo nel margine inferiore: *Che cosa è in ciel o in terra ch'io voglia da te, fuor che te, o mio Signore?*

89) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *Si è liquefatto lo cuor mio et la carne mia, perché Iddio è tutto lo desiderio del cuor mio, et la parte mia, ch'io mi ho eletto in eterno.*

90) B: *debilitano.*

91) B: *peso.*

92) B: in sopralinea: *ciò che haveva* su *universa que habuit* depennato.

93) B: in sopralinea: *over gemma.*

re, bisogna a tuti li altri dare morte. Il che facendo, si aquista così magna felicitade (94) che non si pò extimar de li inexperti, perché si aquista Dio, si aquista lo suo divo amore, o vero, la charità, chi è lo medesmo Idio. La benignità del quale he tanto inmensa che premia l'homo de la sua (95) infuza gratia, di tale et così excelso premio che Paulo dice: *Oculus non vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit que preparavit Deus diligentibus se* (96). A queli che lo amano he preparato tale infinito premio, *unde* (97) che'l mio Ben, per sua extrema cortexia, dona lo istesso amore, et *ultra* (98) prepara la maxima mersede del medesmo amore, como se'l fusi nostro; de modo che del suo proprio dono habiamo il premio, et premio di sorte che Paulo, chi fu rapto (99) al terzo celo, non lo potè explicare. Et benché esso perfectamente si reservi in patria, nondimeno, sì como in la presente miseria ci dona lo suo amore, consequentemente ci fa gustare in parte il premio dil medesmo amore, in tanto che colui, chi, lasando tuto il resto, he unito a Dio, experimenta in parte qualche sua Maestà, ad esso amore ha preparato in patria (100), et secondo la misura di esso amore possede et abratia lo preparato incomprensibil bene, qual non he altro che unichamente Idio (101) // chi, (102) in via et in patria, de li ardentissimi amatori soi he totalmente tuto; quali aciò che, *etiam* (103) stando in questa carcere, meritino di pervenire a tanta alteza di nutrichare lo suo afecto de l'infinito Bene, fanno conto che non sia altro se (104) non Dio solo, et essi loro in lo qual riposando, *intus et extra* (105) *iubilando*, dicono: *Domine, bonum est nos hic esse* (106).

---

94) B: *felicità.*

95) A: nel margine sinistro; *sua.*

96) B: segue *l.* con richiamo nel margine superiore: *Occhio non vidde giamai ne orecchio udì né cuor d'huomo puote giamai capir quello che ha preparato Dio a chi lo ama. Sì che il.*

97) B: *A queli - unde* depennato.

98) B: in sopralinea. *appresso,* su *ultra* depennato.

99) B: *rapito.*

100) A: *ad esso - in patria,* forse per *che esso.*

101) B: segue nel margine esterno: *il quale.*

102) B: *chi* depennato.

103) B: *etiamdio.*

104) B: *se* depennato.

105) B: in sopralinea: *entro et fuori,* su *intus - iubilando* depennato.

106) B: segue *l.* con richiamo nel margine superiore: *Signore, gli è buona et dolce cosa che noi stiamo sempre quivi.*

CAP. 31 - *Il terzo anno di Nabucodonosor significa la rinovatione della memoria.*

Hora (107) resta a parlare del terzo anno, nel quale Nabucodonosor nutrir faceva dil suo regio cibo li electi ioveni *ut, enutriti tribus annis, postea starent in conspectu regis* (108). Prima, quando questo ne dechiarò le optime conditione che'l (109) voleva in li predeti ioveni, concludendo dice (110): *qui possent stare in palatio regis, ut doceret eos literas et linguam Chaldeorum* (111); ma dopo che esso costituì (112) che dovesino trey anni nutricharsi dil suo proprio cibo, in capo di essi anni non li piaque che facessino più altro se non stare *in conspectu regis* (113). Avanti, per le conditione degne, herano apti a stare *in palacio regis, ut doceret eos lingua Chaldeorum* (114); ma poi, per il nutrimento regale, non si dice più che dovesino stare nel palatio, ocupati circha cose pertinente al beneplacito del re, ma solamente dovevano dimorare nel conspecto de l'istesso re, stando nel medesmo sempre intenti et ocupati.

Molto più mirabilmente il nostro re, al quale dice il propheta: *Rex meus et Deus meus* (115), non solo ordina prima ma *etiam* (116) concede (117) le degne et optime (118) condicione che si richedono a queli che elege ad habitare *in* (119) *monte sancto suo.* La quale eletione procede // da l'infinita

---

107) B: *Hor.*

108) B: segue *2.* con richiamo nel margine superiore: *Acciò poi che fossero stati nuodriti et allevati per tre anni, stessero assistenti a sua presenza.*

109) B: *ch'egli.*

110) B: *disse.*

111) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *I quali fossero sofficienti a star nel palazzo del re, a fin che le faccesse insegnar la lingua et lettere caldee.*

112) B: nel margine interno: *ordinò* su *costituì* depennato.

113) B: in sopralinea: *nel cospecto suo* su *in -regis* depennato.

114) B: *nel palazzo et imparar la lingua chaldea* su *in palacio - Chaldeorum* depennato.

115) B: segue *4.* con richiamo nel margine inferiore: *Tu sei il re mio et* (segue depennato *re mio) Dio mio.*

116) B: in sopralinea: *ancora* su *etiam* depennato.

117) B: in sopralinea: *et dona.*

118) A: seguono alcune parole (delle quali una deve essere *condicione,* cfr. poco più sopra) nel margine sinistro, tagliate nella rilegatura.

119) B: *nel* su *in* depennato.

charitade (120) sua *ut* (121) *essemus sancti et inmaculati in conspectu eius in charitate* (122), et non perchè lo nostro inmenso Ben de facti nostri habi bisogno, como colui lo qual tendeva che li servi insegnasino *literas et linguam Chaldeorum* (123); anci, lo funte nostro di sapientia ci vole de l'istessa abeverare per modo che in noy doventi un funte saliente (124) in vita eterna. Ma dopo che'l mio Amor lungo tempo li ha nutriti dil suo divo cibo, divinamente poi li fa stare in suo conspecto, dove insieme con Paulo posono iubilando dire: *Nos autem, revelata facie, gloriam Domini speculantes in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tanquam a Domini spiritu* (125).

Et perché habiamo de li primi doi anni ragionato di sopra, hora vi resta a parlare dil terzo, nel qual dobiam vedere contemplando la inefabile virtù che Dio pone in la memoria, la quale, insieme con lo intelecto et con lo afecto, si debe de Dio solo nutrichare. *Unde* he da sapere che quela cosa lo intelecto cognosce per optima et che lo afecto ardentemente ama et gusta, in la istessa corre continuamente la memoria, como dimostra il Signore dicendo: *Ubi est thesaurus tuus, ibi et cor tuum erit* (126). Perhò, secondo la misura che lo infinito Ben se (127) dimostra a esso intelecto, et lo ardor con (128) qual se (127) infunde ne l'afecto, così vigorosamente he tirata la memoria in lo medesmo bene; nel quale in stupendo (129) modo ogni hor nodando si verificha in esse potentie quelo che dice Christo, mio Amore: *Ubi duo vel tres fuerint congregati in nomine meo, in medio eorum sum* (130). Per questa sententia

120) B: *charità.*

121) B: *ut* depennato; segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *elegit nos* (dice Paolo) *ut.*

122) B: segue *2.* con richiamo nel margine superiore: *Ci ha eletto il mio Dio per sua bontà, acciò fossimo santi et immaculati in cospetto suo.*

123) B: *litere et lingua caldea.*

124) B: *funte che salisca.*

125) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *Ma noi per fede, quanto si può chiaro, contemplando la gloria del Signore, nell'istessa sua divina simiglianza siam trasformati dallo Spirito Santo suo, sempre proficiendo et caminando di chiarezza in chiarezza et di cognitione in maggior cognitione.*

126) B: segue *4.* con richiamo nel margine inferiore: *Dov'è il tesoro tuo, ivi sempre si raggirerà lo cuor tuo.*

127) B: *si.*

128) B: *col.*

129) A: segue *op* depennato.

130) B: segue *5.* con richiamo nel margine inferiore: *Dove seranno due o tre congregati nel nome mio, ivi in mezzo loro io sono.*

chiaro si cognosce che così sta in mezo di doi insieme // congregati como di trey; ma chi potrà mai (131), se non per prova (132), contiosciaché, hesendo congregati lo afecto et lo intelecto, bisogna che di compagnia vi corre (133) la memoria; perhó tanto inporta nominare doi si como trey.

Ma chi potrà mai, se non per prova, cognoscere la magna felicità di esse potentie, nel mezo de le quale he il paradiso? (134), anci vi he Dio, chi di esso paradiso he unica gloria (135). Lo quale inefabilmente opera in queste tre potentie, standosi in mezo *sicut qui ministrat* (136). Et che cosa le ministra el mio infinito Ben se non se medesmo? Lo afecto brama, abracia, gusta, iubila et stringe; lo intelecto cognoscendo stupisce, et in quanto non lo pò cognoscere, perché in infinito excede ogni capacitade, si pasce et summamente si ralegra che'l sia tale et tanto che non possi se non da se medesma (137) hesere intezo; la memoria se inmerge nel mare magno de tuti li beni, stando ocupata nel divo obiecto infinitamente delectevole, né mai vorebe de l'ivi (138) distacarsi (139), ritrovandovi inmensa et inefabile requie; la qual gustato havea colui che dice: *in pace, in idipsum dormiam et requiescam* (140).

Così, in tale iocondissimo stato dimorando, tanto il sposo se compiace in como che, ne la Cantica, ne ha così facta cura che strectamente comanda a le figliole di Ieruzalem che non sveglino la sua (141) sposa, per fin che a lei non piace; la qual, più che non si pò hestimare iubilando standovi felicemente ne le braze, chi potrà sapere quel che ivi fatia, hesendo tuta in arbitrio del Primo motore? La exultation (142) de tali consi-

---

131) A: *trey; ma chi potrà mai:* lettura incerta per lacerazione della carta.

132) B: *se non per prova* depennato; testo della mano A tormentato per 2-3 righe: cfr. poco avanti. Il senso si ristabilisce togliendo: *ma chi potrà mai. se non per prova;*.

133) B: *corra.*

134) B: *paradiso,.*

135) B: *gloria?*

136) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *Come quello che veramente ministra.*

137) B: *medesmo.*

138) B: *indi,* da *de l'ivi* depennato.

139) A: *-ca-* in sopralinea.

140) B: segue *2.* con richiamo nel margine superiore: *In pace, in Lui stesso assorto dormirò et riposerommi.*

141) A: segue *spa* depennato.

142) B: *essultation.*

derando, // il propheta dice: *Memoriam abondantie suavitatis tue eructabunt* etc. (143).

## CAP. 32 - *Dos cose sono necessarie a purgare et disponere la memoria.*

Ma como si debe purgare et disponere questa memoria, sì che possi sempre nutricharsi del vivente Idio? Mostrami, charo mio Ben, che senza te mi (144) spavento di guardare in me stessa; ma in te mirando, Amore, il tuto spero. Or, secondo che mi mostri, diva Luce, parmi brevemente parlando che doe cose siano necessarie: la prima si he non lasare intrare in essa se non (145) il medesmo Idio, dato a tuto il resto ogni hor ripulsa; et le cose necessarie si debeno risevere per erutio et non per delectatione. Contioscia che la delectatione ha un certo visco in sè chi cauza sempre inpedimento maximo, perhó bisogna continuo darli morte, stando sempre a l' (146) atento et, vedendo che qualsivoglia cosa soto Dio he per intrar nel core, metersi al forte, facendo conto che sia mortal veneno chi vogli ucidere la memoria levandoli la felice ricordatione dil Ben infinito, chi he sua unica vita; perhó armandosi subito con inpeto si debe voltare contra quela et totalmente discatiarla in quel modo che fanno coloro chi cerchano quela beatitudine, qual ci dimostra il propheta dicendo: *Beatus qui tenebit et allidet parvulos suos ad petram* (147). Questo he optimo rimedio per fin che li pensieri sono parvuli overo piccoli (148) sbaterli contra la petra angulare (149) Christo Iesù, quale con sua virtù omnipotente li sminuserà (150) et anulerà. Non parlo solamente de pensieri nocivi, ma *etiam* (151) di tuti queli chi non son de

---

143) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *Satii et ripieni i tuoi felici contemplatori, o Signore, erutteranno et manderanno fuori la memoria dell'abondante tua dolcezza.*

144) A: *mi* in sopralinea.

145) B: in sopralinea: *altro che* su *se non* depennato.

146) B: *all'*.

147) B: segue *2.* con richiamo nel margine inferiore: (*et nel principio* depennato) *Beato colui che spessa et fracassa i propri suoi pensieri* (segue depennato *inutili e cattivi*) *alla pietra.*

148) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *Et nel loro principio.*

149) B: *angolare.*

150) B: *sminuzzerà.*

151) B: *etiamdio.*

Dio, che tuti si debene // sbatere contra essa petra atioché da sua ocultissima virtù siano consumati.

La seconda cosa necessaria si he che (152) achadendo per flagilità nostra intrare in la data memoria cosa alcuna, dobiamo solicitamente pregare con tuto il core nostro la nostra unica speranza, Christo mio Amore, che tuto mandi via, per modo che essa facta sia casa de oratione, non cessando di orare per fin che obtenuto habiamo il nostro intento. Et quando per sua gratia si troveremo liberi, alegramente col propheta dobiam dire: *Dirupisti, Domine, vincula mea, tibi sacrificabo hostiam laudis* (153).

## CAP. 33 - *Come gli sensi dormono da loro soliti proportionati oggetti.*

Or che diremo che facino li sensi exteriori insieme con la carne, in quela persona le potentie de l'anima de la quale pigliano in Dio ogni suo pascimento? Parmi, se non erro, che apropriar se li possi quela Scriptura che dice: *Ego dormio et cor meum vigilat* (154). Contiosciaché, quando il core altissimamente in Dio he sublimato, in Lui vigilando et nel medesmo mirabilmente stando intento, li sensi con la carne se adormentano, non curandosi più de li (155) loro delectevoli proportionati obiecti. Alhora si experimenta la sententia del mio Amor che dice: *Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit de ore Dei* (156), perché, avenga che l'homo exteriore si pasci di pan materiale, lo interiore di questi tali non cessa de cibarsi dil soprasubstantiale pane, *etiam* (157) quando lo corpo piglia la sua refectione; la qual refectione non uza per dilecto, ma per // necessitade. Adoncha, nutrichandosi il corpo

---

152) B: in sopralinea: *La seconda cosa necessaria è che.*

153) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *Tu hai spezzato, o Signore, i legami ond'io era miseramente involto. Te ne sacrificherò sacrificio di continua laude.*

154) B: segue *2.* con richiamo nel margine inferiore: *Io dormo et il cuor mio sta vigilante.*

155) B: *di* su *de li* depennato.

156) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *Non nel solo pane vive l'huomo, ma del Verbo ancor si pasce, che procede dalla bocca di Dio.*

157) B: *etiamdio.*

de cibo corporale, insieme se nutricha la mente de cibo divino, de modo che non solamente del medesmo essa se delecta ma ultra (158) trahe a sè et absorbe la delectation dil corpo, in modo che in tuto, o in parte, perde il gusto (159) di essi cibi corporali che mangia. Perhó costoro provano che non *in solo pane vivit homo* (160).

Et como vive di solo (161) pane colui chi, insieme col pane, mangia Dio, mangia il Verbo, il quale dice: *Qui manducat me et ipse vivet propter me* (162)? Questo omnipotente Verbo ha facto tute le cose inpiendole tute de le loro proprie perfectione, *unde* (163) che la virtù di tute per infinito modo senza principio in lo Istesso permane, che maraviglia he adoncha se Lui dà vita? Paulo dice: *Vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus* (164). Simile gratia parmi che sia data a questi tali, quali mangiano et quaxi non mangiano, contiosciaché di fori pigliano il cibo, ma gustano dentro una altra delectatione, la qual per la magnitudine (165) sua dà morte a quela di fori et molto più perfectamente li pasce. Questo cibo divino et incomprensibile per tal modo pasceva il core di Maria Magdalena (165 bis), che *etiam* (166) il corpo suo stete trenta anni che non mangiò cibo corporale, pascendo il core et il corpo de Dio unichamente, sì che hebe felicemente experientia di quela parola che dice: *Unum est necessarium* (167). Et non solo il palato ma similmente li altri sensi hanno li loro proportionati obiecti delectevoli, sì che li ochii se (168) // delectano di vedere, le

158) B: *più.*

159) A: segue ripetuto e depennato *di.*

160) B: *non nel solo pane vive l'huomo,* su depennature parziali di A.

161) A: *di solo solo* ripetuto e parzialmente depennato.

162) B: segue 1. con richiamo nel margine superiore: *Colui che mangia me egli ancora viverà per me?*

163) B: *tal* su *unde* depennato.

164) B: segue 2. con richiamo nel margine superiore: *Vivo io, non già io, ma vive in me Christo.*

165) B: *grandezza* su *magnitudine* depennato.

165bis) B: *Madulena* su *Mag* di A con *-g* depennato.

166) B: *etiamdio.*

167) B: segue 3. con richiamo nel margine inferiore: *Una sol cosa è quella che è necessaria.*

168) B: *si.*

orechie di udire, lo odorato di odorare et il tacto di tochare: quando adoncha il core de Dio solo si pasce, li sensi exteriori sempre più si van (169) mortifichando de modo che uzano per necessità et non per delectatione li obiecti loro. Essi ancora (170) loro provano che *non in solo pane vivit homo* (160) o vero che non solamente in cose exteriore he il loro pascimento, ma *etiam* (171) *in omni verbo quod procedit de ore Dei* (172). Contiosciaché sua Maestà ha facto il core et il corpo, perhó integramente tuto l'homo debe in la medesma havere ogni suo contento. Tale experientia hebe il propheta quando dice: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum* (173). Et questo ragionevolmente achade inperhoché stando la mente intentissima, insieme col propheta chi dice: *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus* (174), la (175) sensi, per imperio de la ragione stando privi de li sensibili contenti, intrano dentro et trovando che'l suo spirito intimamente gusta et si nutrisce di cibo divino, vilifichando li sensibili pascimenti, si vengono ancora loro a delectare dil madesmo in tanto che tuto il resto li vene in fastidio, sì che per modo alcuno non si vogliono più andar strachando ne le cose di fora, stringendo dentro lo Bene infinito, chi mai da niuno li potrà hesere tolto, dicendo el Signore: *Gaudium vestrum nemo tolet a vobis* (176). A questi tali tuto il mondo le (177) puza, como ocorse a Paulo, il quale dice: *Omnia arbitratus sum ut // stercora, ut Christum lucrifaciam* (178). Così stando ocupati et intenti a quelo che'l mio Ben li parla dentro, si verificha in essi *non in solo pane vivit homo* (160), *sed in omni verbo quod procedit de ore Dei*

169) B: *vanno.*

170) B: *allora,* segue *parimente* nel margine interno.

171) B: *etiam* depennato.

172) B: in sopralinea, *In omni parole* (sic) *che esce dalla bocca di Dio.*

173) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore, parzialmente tagliato: *Lo cuor mio et il corpo mio (...) nel Dio vivo.*

174) B: segue *2.* con richiamo nel margine superiore: *Io starò intento a udire ciò che ragionerà interiormente in me lo Dio mio.*

175) B: *gli* da *la.*

176) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *Lo gaudio vostro vero et essenziale* (segue *gi* depennato) *niuno vi lieverà giamai.*

177) B: *le* depennato.

178) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *Io ho reputato et reputo ...* (parole illeggibili per taglio della carta) *abominevole sterco, per guadagnare solo Christo.*

(179). De la qual cosa mirabile habiamo lo exemplo in Maria Magdalena (165), qual sedendo *secus pedes Domini, audiebat verbum illius* (180); dil (181) qual stupendo verbo (182) insieme pasceva la mente con li sensi, et per così facto modo sutiò il mele da la diva petra, che al gusto suo delicatissimo tuto il resto li pareva amaro; sì como per experientia si cognosce (183) che piangendo lei al monumento lo suo perso (184) Thesauro, benché li Angeli se ingegnasino di consolarla, non si curò di quele angeliche lingue, ché hesendo uzata di udire el divin Verbo, ogni altro linguaggio le pareva vile. Similmente achade a queli spiriti chi sono asuefacti di stare a l'atento (185) ad (186) udire quelo che Dio parla in loro, che quando piacesi a sua Bontà di subtrahere a tempo tali soi ocultissimi coloquii, il core di questi insieme con la carne per così facto modo sono delicati che non si curan di sentire altra loquela, *inmo* (187) tuto le pare insipido et tuto li fastidisce (188), de modo che molto più satisfactione prendeno et asai più li gusta mostrare al Signore la propria loro povertà, expectando humilmente et tranquilamente che si degni, el mio infinito Ben, mostrarle di novo la sua diva facia, la quale unicamente braman, dicendo de continuo, insieme col propheta: *Rede mihi leticiam salutaris tui* (189), che pigliare alcuno transtulo (190) di fora quantunque iusto et licito sia. A li pedi de la cuy Maestà // sempre riposando, cordialmente dicono: *Iumentum factus sum apud te et ego semper tecum* (191).

---

179) B: in sopralinea, su depennature parziali di A: *Ma in ogni parola che procede dalla bocca di Dio.*

180) B: segue *2.* con richiamo nel margine superiore: *Presso i piedi del Signore, udiva la parola sua.*

181) B: *della.*

182) B: seguono parole depennate.

183) B: *conobbe.*

184) B: *perduto* su *perso* depennato.

185) B: *atenti.*

186) B: *a.*

187) B: *anzi.*

188) B: *et tuto li fastidisce* depennato.

189) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *Rendimi, o Signore, l'allegrezza perduta del tuo divin volto.*

190) B: *trastulo.*

191) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *Io sono fatto appo te, o Signore, come obbidiente et parecchiato* (segue parola in sopralinea tagliata) *giumento, et sempre me ne vo' stare alla tua obedienza.*

## CAP. 34 - *Come bisogna che habbiamo sempre il coltello del verbo di Dio.*

Havendo deto como le potentie de l'anima, li sensi et la carne posono per Dio gratia venire a tanta alteza de nutricharsi (192) insieme del vivente Idio, hora resta a dire qualche cosa de l'exercitio che dal canto nostro dobiam fare per poter obtenire così magna felicitade, a la qual, benché le forze nostre non posino per alcun modo atingere (193), contiosciaché (194) *omne datum optimum et omne donum perfectum de sursum est* (195), pur sua Maestà si degna di volere che siamo soi cooperatori. Che, adoncha, pò far nostra picholeza per obtenire tale et tanto intento? Aymè! Benignità infinita, *illumina* (196) *vultum tuum super nos*, che altramente nula intendo, nulla posso et nulla sono: inperhochè tu, mio Amore, sei di ogni cosa il tuto, questa he la gloria mia et lo unico mio contento, in lo qual mirando, parmi che dentro tua bontà mi mostri che sopra tuto necessario sia di haver quel divo (197) gladio di qual Christo, mio Amor, parla dicendo: *Non veni pacem mittere sed gladium* (198). Se'l mio Ben he venuto in tera per metervi (199) questo gladio (200), chi potrà hestimare la inportanza (201) di esso? (202). Con tale gladio (200) si fa la mirabile separatione, sì como seguita lo evangelio dicendo: *Veni enim separare hominem adversus patrem suum et filiam adversus matrem suam, et nurus adversus socrum suam; et inimici hominis domestici eius* (203). Et quale sia questo gladio (200) Paulo lo dimostra

---

192) B: nel margine esterno, con segno di richiamo, segue *tutti.*

193) B: *arrivare.*

194) A: *-tio-, o* in sopralinea.

195) B: segue *2.* con richiamo nel margine superiore: *Ogni cosa veramente buona et ogni dono perfetto di sopra viene dal Padre Iddio.*

196) B: segue *3.* e, depennato: *vultum tuum super nos;* nel margine inferiore, *La faccia tua sopra di me.*

197) B: seguono *coltello,* e, depennato *gladio.*

198) B: segue *4.* con richiamo nel margine inferiore: *Io non son venuto a poner pace, ma a adoprar il coltello.*

199) B: nel margine esterno: *e adoprarvi.*

200) B: *coltello* su *gladio* depennato.

201) B: nel margine esterno: *et l'acutezza.*

202) B: *d'esso?*

203) B: segue *5.* con richiamo nel margine inferiore: *Io son venuto a separare il figlio dal padre, la figlia dalla madre, la nuora dalla suocera et, per finirla, tutti i domestici mal'insieme uniti, quali sono veramente nimici.*

quando dice: *Galeam // salutis asumite et gladium spiritus, quod est verbum Dei* (204). Questo verbo di Dio he facto carne *et habitavit in nobis*, et (205) in noy stando non solamente ne (206) separa da le cose inlicite et nocive, da le superflue, inpeditive et licite, ma (207) *etiam* (208) *pertinge* (209) *usque ad divixionem animae ac spiritus* (210). Tale separatione et divixione a l'Incarnato Verbo si apertene (211). Questo mio unico Amore si he lo gladio (212), questo he il medesmo ch'l manegia, unde he scripto: *Ego occidam et ego vivere faciam* (213). Sua virtù in noy stando ucide tute quele cose che posono inpedire il spirito, atioché libero lo faci vivere di sua vita divina. Ma il tuto sta in havere in noy questo omnipotente gladio (200), *qui operatur omnia in nobis* (214). Perhó, chi desidera di possederlo debe observare la sententia del mio Ben, chi dice: *Vendat tunicam suam et emat gladium* (215). Quando la persona non ha più saculo nè pera (216), overo cose superflue, li resta che volendo conprare (217) il deto gladio (200), venda *etiam* (218) quele chi pareno quaxi necessarie, como he la propria tunicha o, almanco, le tenga como se non le havesi. Penso che la sposa ne la Cantica la sua havesi venduta quando diceva: *Expoliavi me tunica mea: quomodo induar illa?* (219). Et poi subgiunge: *Lavi pedes meos: quomodo inquinabo illos?*

---

204) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *Pigliate l'elmo della salute et lo coltello del spirito, qual è il verbo di Dio.*

205) B: *et è habitato in nobis et* su parziali depennature di A.

206) B: *ci* su *ne* depennato.

207) B: segue *2.* con richiamo nel margine superiore: *Etiamdio penetra sino alla divisione dell'anima et dello spirito.*

208) B: *etiamdio arriva* depennato in sopralinea.

209) B: *pertinge* depennato.

210) B: *usque - spiritus* depennato.

211) A: *apertene:* lettura incerta per lacerazione della carta.

212) B: *il coltello* su *lo gladio* depennato.

213) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *Io son quello che darò la morte, io farò risuscitare.*

214) B: segue *4.* con richiamo nel margine inferiore: *Il qual adopra et cagiona ogni cosa buona in noi.*

215) B: segue *5.* con richiamo nel margine inferiore: *Venda l'huomo la tonica sua et comperi il coltello.*

216) B: *borsa né tasca,* su *saculo né pera* depennato.

217) B: *comperare.*

218) B: *etiamdio.*

219) A: *illom (sic);* B: segue *6.* con richiamo nel margine inferiore: *Mi son spogliata la tunica mia; come tornerò a rivestirla?*

(220). Parmi che per lo spogliarsi de la tunicha si possi intendere la privation de le cose exteriore et, per il lavar de pedi, la purgation de nostri intimi afecti. Contiosciaché dentro et di fora bisogna denudarsi (221) chi ne l'intimo di se desidera tenire questo gladio (200); lo quale si aquista desiderando et amando et nel // divino lume cognoscendo che *nemo bonus nisi solus Deus* (222). *Unde* (223) che quando essa infinita bontà nel cor sè sè infunde, stando in esso con sua virtù, fa de continuo la separatione et divixione de la qual parliamo (224): Prima bisogna, con vendere la tunicha sua, comprare questo gladio (200); ma poi che'l si he comprato, he necessario che lui facia la operatione sua pertingendo *usque ad divixionem anime ac spiritus* (225). Altramente non seria posibile exequir con nostre forze tanta et tale inportantissima inpreza. Ma dime, Amor mio charo, se tu sey quelo chi in noy ogni cosa operi, cosa vi resta che dobiamo fare? (226). Quale, mio Ben, serà la parte nostra? Altro non so vedere, diva Luce, se non pregare sempre tua bontà che si degni sempre il tuto in noy operare. Questo certamente he lo ofitio nostro, per quanto, Gaudio mio, mi fa' vedere di non cessare mai de stringere tua Maestà che faci il tuto, proveda a tuto, dispona et governi il tuto, secondo il beneplacito sancto suo. Questa he la più necessaria, la più delectevole, la più degna, mirabile et gloriosa cosa che posiamo fare: parlar sempre con Dio et tenirlo nel mezo de la memoria quanto più si pò. Et ben ché in tute le cose, prospere et adverse, in tuti li bisogni nostri, in quante ocurentie ne posino may achadere, sia sempre necessario invocar Dio, pregar Dio et tenir de continuo li ochii fixi in sua bontà, nondimeno in questa separatione et divixione che habiamo a le mane, non so explicare quanto sopra modo inporti starli orando sempre // apresso, perché da ogni hora, dentro et di fora (227), ache-

---

220) B: segue *7.* con richiamo nel margine inferiore: *Ho lavato i piedi miei; come debb'io di nuovo* (segue parola tagliata).

221) B: *snudarsi.*

222) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *Niun'è veramente e da se stesso buono, se non Dio solo.*

223) B: *sì* su *undę* depennato.

224) A: *parliamo:* ·*l*· in sopralinea.

225) B: *pertingendo-spirtus* depennato; segue *2.* con richiamo nel margine superiore: *penetrando sin'alla divisione dell'anima et dello spirito.*

226) B: *far noi?*

227) B: *fuori.*

deno de le cose a le quale bisogna dare (228) morte, senza la qual morte non *si pò vedere Dio nè liberamente volare nel medesmo.*

Ma prima he necessario tirare dentro li sensi exteriori: contiosciaché (229) Moysé non vide sua Maestà per fin che'l grege non hebe menato *ad interiora deserti* (230): così he scripto: *cumque minasset gregem ad interiora deserti, venit ad montem Dei Oreb apparuitque ei Dominus in flamma ignis* (231). La qual cosa ci denota che, desiderando de vedere Dio *in flamma ignis* (232) overo ne l'ardentissimo suo infinito amore, come la sposa chi lo volea trovar nel mezogiorno (233) osia (234) ne la inmensa virtù di sua charità eterna, bramando di convertirsi ne l'istessa, bisogna *etiam* menare (235) il grege, overo (234) li bestiali sensi nostri, *ad interiora deserti* (236), in quel deserto (237) dil quale he scripto: *ducam eam in solitudine et loquar ad cor eius* (238); et in esso stando l'anima ogni dì augumenta amore, chi così la fa excelsamente (239) salire, che ne la *Cantica* lo Spirito Santo ne mostra admiratione (240) dicendo: *que est ista que ascendit per desertum sicut* (241) *virgula fumi, ex aromathibus mirrhe et thuris et universi pulveris pigmentarii?* (242).

Non si pò hestimare (243) il magno odore che rende ne le

---

228) B: *dar.*

229) A: *-tio- o* in sopralinea.

230) B: *all'interior deserto:.*

231) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *Et havendo condotto Mosè il gregge nell'interior deserto, arrivò al monte di Dio Oreb et ivi le apparve il Signore nella fiamma di fuoco.*

232) B: *in fiamma di fuoco.*

233) A: *mezogiorno: -r-* in sopralinea.

234) B: *cio è.*

235) B: segue nel margine esterno, parzialmente tagliato: *Et speng*[*ere*].

236) B: *all'interno del deserto,.*

237) B: *dico* in sopralinea.

238) B: segue *2.* con richiamo nel margine inferiore: *Io condurrò l'anima diletta alla solitaria astrattione et unione, et ivi le parlerò al cuore.*

239) B: *in alto* su *excelsamente* depennato.

240) B: *ammiratione.*

241) A: *sicut* in sopralinea.

242) B: segue *2.* con richiamo nel margine inferiore: *Che è costei? quanto eccelsa? quanto admirabile? la quale ascende per il deserto come una vergella di fumo d'aromati, di mirra et incenso et d'ogni sorte d'odorifere* (in sopralinea su *pretiose* depennato) *spetier* [-: parzialmente tagliata]?

243) B: *estimare.*

divine nare quela mente quale, spogliata di tute le cose terene, de continuo ascende in sua bontà, la quale la conduce al deserto a questo fine, atioché, expedita da tute le create cose, possi in esso lui liberamente ascendere.

Et prima el mio Ben acommoda li exteriori sensi, privandoli di ogni bassa et exteriore delectatione. La qual gratia alhora sua Maestà consede // quando il nostro spirito ha sempre l'ochio a l'inconmutabile Verbo o vero al divo gladio chi pertinge *usque ad divixionem anima ac spiritus* (244). *Unde*, dal canto nostro, bisogna che sopra ogni hestimatione stiamo sempre a l'atento (245), et subito che si avedemo che'l senso de l'ochio in vedere si vole delectare, et le orechie in audire (246), similmente li altri sensi vogliono consolarsi et pigliar trastulo di fora ne li loro proportionati obiecti, in quelo instante, senza far dimora, dobiam pigliare questo gladio (247) in noy habitante (248) et con tuto il core adorarlo, stringerlo et pregarlo che'l si degni dare morte a quel tale apetito. Così facendo, le potentie de l'anima facilmente in Dio saranno sublevate. Non perhó, maxime (249) dal principio, che non siano inpugnate da diverse tentatione, sì che bisogna sempre stare acorti, tenendo esse potentie ieiune da ogni qualsivoglia delectatione. Et como si avedemo che lo intelecto tentato sia de intendere et cognoscere altro che Dio o vero di (250) cose ad esso pertinente, o vero se tentato fusi di superbia, de propria reputatione o gloria humana o di qual altra distraction si voglia, in quelo instante dobiamo obsecrare (251) et con tuta mente pregare il nostro divo gladio (200) che ucida tuto quel chi vole tirare al basso esso intelecto, facendolo mirare altro cha Dio; la cuy bontà fixamente mirando, per hesere obiecto infinitamente delectevole, fugirà da noy la tentation di tuto il resto.

Similmente dico de la voluntà, la quale he delicatissima,

244) B: segue *I.* con richiamo nel margine superiore: *Coltello che penetra* (seguono parole tagliate).

245) B: *atenti.*

246) B: *udire.*

247) B: *gladio* depennato.

248) B: in sopralinea: *coltello del verbo di Dio.*

249) B: *massime.*

250) A, *di* in sopralinea, depennato da B.

251) B: *scongiurare* su *obsecrare* depennato.

per modo che non solamente le cose terene, ma *etiam* (252) le // umbre di esse la imbratano: perhó bisogna con una extrema geloxia sempre custodirla, non lasandoli apropinquare nè vedere cosa alcuna o siano creature o ver (253) cose create che la posino atrahere o alicere lo amore (254), perché, como se invischasi in esse, subito si alentarebe lo amor dil Creatore, et tanto più perderebe il vigore et la forza quanto magiormente li fusi ligato. Contiosciaché, hesendo esso amore di sua natura unitivo, acostandosi a Dio doventa un spirito con Lui, similmente, acostandosi a le creature, se unise a le medesme et resta da le istesse inpregionato, et così, dal loro grave pezo hesendo giù tirato, non si pò levare in alto, a l'unione dil Ben infinito; *unde che* (255), per tali crudelissimi intrichi, resta privo di tale magna et inefabile felicitade di farsi per ardentissimo amore un spirito con Dio, o vero, per verace unione, lo medesmo Idio. Per tanto, sopra modo he necessario di fugire quanto più si pò tute le cose delectevole, a le quale la voluntà si potesi inclinare; et subito che si avedemo che essa habi instinto a qualsivoglia cosa creata, in quel ponto, senza far dimora, invochare, amplexare (256) et sopra modo stringere il nostro divinissimo gladio (200) et omnipotente (257) Verbo, che dia morte perfecta a deto instinto et inclinatione, non volendo per conto alcuno che gusto di qualsivoglia cosa soto Dio, benché licita fusi, intri may più nel core nostro.

Così bisogna fare a tute le cose che si (258) aprezentano a la memoria, quale debe sempre di sua Maestà stare ocupata. Il che tanto // similmente inporta che *etiam* (259) il Santissimo Sacramento lo mio Amore lo ha lasiato atioché de Lui sempre havessimo memoria, sì como Lui stesso dimostra dicendo (260): *Quotienscumque feceritis, in mei memoriam facietis* (261).

---

252) B: *ancor* in sopralinea su *etiam* depennato.

253) B: *over* depennato; segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *humane over.*

254) B: segue *2.* con richiamo nel margine superiore: *allettarla ad amarli.*

255) B: *che* depennato.

256) B: *abbracciare* su *amplexare* depennato.

257) A: segue: *gladio* depennato.

258) A: segue: depennato, *apertengono.*

259) B: *ancora,* su *etiam* depennato.

260) B: precede *Haec.*

261) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *Io vi lascio questo mio sacramento, acciò sempre lo facciate in mia memoria, et di quello che ho per voi patito.*

Perhó non dobiamo may cessare di cordialissimamente (262) osculare et tenir strecto (263) questo mirabile gladio (200), constringendolo che, per la sua infinita natural bontà, non ci lassi cogitare (264) se non di se medesmo, a tute le altre cogitatione dando morte, quale non hesendo di sua Maestà tute sono perse (265).

Se, per bona sorte, stringendo il nostro gladio (200), da sua acutezza saremo vulnerati (266), grandemente poteremo goldere (267) per la similitudine (268) con esso mio Bene, lo qual si degna, per extremo amore, chiamarsi da chi lo ama vulnerato (269): così confesa ne la Cantica dicendo: *vulnerasti cor meum, soror mea sponsa, vulnerasti cor meum in uno oculorum tuorum* (270). Or, se'l mio Ben si lassa vulnerare (271), como non si laserà da nostre prece (272) ligare? Adoncha, son certissima che hesendo nel sopradeto modo de continuo pregato, non potrà far di mancho che non ci exaudischa; *inmo* (273) molto più mirabilmente opererà di quelo che lo intelecto nostro pò vedere. *Et ultra,* confortandoci, dice: *Nolite timere, ego vici mundum* (274). La qual victoria del mio Amor he tuta nostra: perhó, cosa dobiamo noy temere? Non he dubio che sì como el mio Ben ha vinto il mondo stando in tera, così, hesendo nel celo exaltato et habitando nondimeno nel cor nostro, vince il Gaudio mio ogni hora in essi noy.

Et con tuto ciò il suo // amor smisurato vole atribuire a noy tale victoria, de la quale ci manifesta la mercede dicendo:

---

262) B: segue *2.* con richiamo nel margine interno e superiore: *stregnere, abbracciare et tenere caro.*

263) B: *osculare - strecto* depennato.

264) B: *pensare,* su *cogitare* depennato.

265) B: *perduto; et* da *perse* parzialmente depennato.

266) B: *feriti,* su *vulnerati* depennato.

267) B: *godere.*

268) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *simiglianza ch'havemo con.*

269) B: segue *4.* con richiamo nel margine inferiore: *ferito et piagato.*

270) B: segue *5.* con richiamo nel margine inferiore: *Tu mi hai piagato il cuore, sorella mia, sposa mia, in un degli occhi tuoi.*

271) B: *piagare,* su *vulnerare* depennato.

272) B: in sopralinea: *piegare et.*

273) B: *anzi,* su *inmo* depennato.

274) B: segue *6.* con richiamo nel margine inferiore: *Non vogliate temere: io ho vinto per voi et trionfato il mondo.*

*Vincenti dabo manna absconditum* (275); et anchora dice: *Vincenti dabo edere de ligno vite* (276), et altre simile mercede (277). Et pur esso mio Amor he quel chi vince in noy ogni nostro conflicto, perhó dobiamo racogliere ogni nostra virtù, restringendola unicamente in fare questo efecto di sempre pregarlo, sempre ragionare con esso, facendosi familiari di sua Maestà quanto più si pò, scoprendoli di continuo tuto quelo che ci achade; che così facendo experimenteremo la virtù di quela parola che dice: *Iacta cogitatum tuum in Domino et ipse te enutriet* (278).

Ma chi vole combatere per se solo, senza risguardare a quelo *qui solo sermone restaurat universa* (279), dura de continuo extrema faticha, et non fa fructo, secondo la sententia del Signor chi dice: *Sine me nihil potestis facere* (280). Or, como dobiam presumere di operare ben alcuno da (281) noy como da noy, considerato che *etiam* (282) Christo mio Amore dice: *A me ipso facio nihil, Pater autem, in me manens, ipse facit opera?* (283). Adoncha, sopra modo he necessario, como he deto, di uzare ogni arte, industria et ingegno, ogni conato (284) et sforzo in haver sempre sua bontà davanti li ochii, et con ardentissimo amore parlar sempre con essa, adorarla, amplexarla (285) et con tuto il core stringere la medesma; che così facendo sua Benignità infinita opererà il tuto per modo tale che'l (286) ci farà stupire. Or non he scripto: *Omnis // enim qui petit accipit?* (287).

---

275) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *Al vittorioso della* (seguono parole tagliate).

276) B: segue *2.* con richiamo nel margine superiore: *Al vittorioso pure darò in cibo il legno della vita, me stesso Christo Dio.*

277) A: *mercede* -*r*- in sopralinea.

278) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *Iscuopri pur tutti i tuoi pensier et bisogni al tuo Signore, et ei ti nutrirà et pascerà di se stesso.*

279) B: segue *4.* con richiamo nel margine inferiore: *Il qual, con la sola parola, ristora il tutto.*

280) B: segue *5.* con richiamo nel margine inferiore: *senza di me nulla puotete far di buono.*

281) B: *da* depennato.

282) B: *etiamdio* da *etiam.*

283) B: segue *6.* con richiamo nel margine inferiore: *Io, come huomo, da me stesso faccio nulla; ma il Padre, che sta in me, egli è chi fa l'opera.*

284) B: *fatica,* su *conato* depennato.

285) B: *abracciarla,* su *amplexarla* depennato.

286) B: *che.*

287) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *Ogniuno che* (seguono alcune parole tagliate).

Certamente, Luce chara, per quanto tu mi mostri, questa via he la più perfecta, la più breve et la più ioconda che trovar si possi, *unde*, unico mio Solazo, che (288) quanto più la persona ha lo ochio a te et cordialmente da ogni hora ti stringe, tanto magiormente ogni ben possede perché *unum est necessarium* (289); per opoxito, tanto più lungamente ne le inperfectione dimora et a le pasione sta subiecta et tanto più l'animo si crutia quanto mancho in te, mio Ben, piglia respiro et mancho cerca lo tuo divo auxilio (290) et inefabile refrigerio et conforto; quale provato havea colui che dice: *Omnia possum in eo qui me confortat* (291). Adoncha, se tuto poteva, non hera egli omnipotente? Certamente sì, in quanto a l'omnipotente si trovava unito.

Assai li (292) sarebe da dire circha ciò, ma lasso per non hesere tropo prolixa, cognoscendo maxime che non si posono explicare le stupende operatione che Dio fa ne la mente di colui chi pone in Sua bontà ogni proprio contento, et per ardentissimo amor sempre li parla. Et tra le altre operatione he mirabilissima la divixionc de la qual parliamo, in la quale resta la parte animale como morta et lo spirito liberamente vola in quel chi lo ha (293) creato, et alhora più non si cura di qualsivoglia cosa delectevole, contiosciaché (294) amplexando (295) lo infinito, di tuto il resto perde lo apetito; *unde* (296) che, insieme con Daniel (297), pò veramente iubilando dire: *Deus meus misit Angelum suum et conclusit ora leonum, et non nocuerunt mihi, // quia coram eo iustitia inventa est in me* (298). Perché sì como, per operation de l'Angelo, li leoni non fecero a Daniel alcuno nocumento, molto più mirabilmente habitando

288) B: *che* depennato.

289) B: segue *2.* con richiamo nel margine superiore: *Una sol cosa è necessaria, che è il magno et eccelso Iddio.*

290) B: *divino aiuto* su *divo auxilio* depennato.

291) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *Ogni cosa posso nel mio solo Signore, che mi coonforta.*

292) B: *vi* sopra *li* depennato.

293) B: *che l'ha* da *chi lo ha* depennato.

294) A: *-tio- o* in sopralinea.

295) B: *abbracciando* su *amplexando* depennato.

296) B: *tal* su *unde* depennato.

297) B: *Danielle.*

298) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *Il Dio mio ha mandato l'Angelo* (seguono parole tagliate) *punto potuto nuocere, perché in me ha trovato giustizia.*

ne l'anima quel Angelo divin, dil quale he scripto: *Ecce veniet ad templum sanctum suum dominator, quem vos queritis, et Angelus testamenti quem vos vultis* (299), con sua virtù omnipotente ha mirabilmente (300) chiuso la bocha de soi intrinsechi et extrinsechi sensi, li quali como leoni sempre vorebeno devorar cose terene et delectarsi ne li beni exteriori, falaci et mutabili; ma havendo chiuso la bocha non posono più far lesione (301) a tale anima, ne la quale *coram eo iustitia inventa est* (302). Non so vedere la magior iustitia como donare a Dio tuto il suo amore et dare al mondo lo odio como merita. A la quale maxima iustitia el mio Ben ci exorta dicendo: *Redite que sunt Cessaris Cessari et que sunt Dei Deo* (303). Perhó iustamente el Signore chiude la bocha de leoni con la smisurata dolceza dil suo amore in quel spirito chi sempre brama sua bontà et de continuo prega che dia morte a tuto il resto per poter unicamente amarla; et havendola chiusa amabilissimamente conforta tale spirito et li anuntia la pace dicendo: *Noli timere, vir desideriorum; pax tibi, confortare et esto robustus* (304). Il felice stato di tale (305) core penso che cognobe colui chi dice: *In pace factus est locus eius, et habitatio eius in Sion* (306).

## CAP. 35 - *Che cosa gustino quelli che pervengono a certa altezza.*

Parmi conveniente, Amor mio charo, che havendo ragionato del modo che debe tenere chi desidera di pervenire a

---

299) B: segue *2.* con richiamo nel margine superiore: *Ecco verrà al tempio santo suo quel Signore che voi cercate et l'Angelo del testamento che voi desiderate.*

300) B: *mirabilmente ha.*

301) B: *offesa* su *lesione* depennato.

302) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *Nanti a Dio s'è trovato giustizia. Non so.*

303) B: segue *4.* con richiamo nel margine inferiore: *Rendite a Cesare le cose che son di Cesare, cioè al mondo le cose che sono del mondo, et a Dio le cose che son di Dio.*

304) B: segue *5.* con richiamo nel margine inferiore: *Non vogli temere, o desideroso, et bramoso di me. Ecco la pace, che son'io stesso, ch'acqueto in te ogni battaglia. Confortati, et sia valoroso combattitore.*

305) B: *tal* da *tale* depennato.

306) B: segue *6.* con richiamo nel margine inferiore: *Pacifico è fatto il luoco suo et l'habi* - (seguono parole tagliate), su *Nello acquetamento de sensi et delle ribellione è fatto il luoco d'Iddio.*

tanta celestitudine (307) di sempre iubilare *in conspectu regis* (308), nutricandosi di te dentro et di fora unicamente, che *etiam* (309) debba (310) dire // qualche cosa del paradiso che ocultamente gusta colui chi lì pervene. Cognosco, Gloria mia (311), che prima bisogna provare et poi parlare; et nondimeno parmi che tu vogli ch'io parli et si (312) non provo (313). Como adoncha farò? Dhe, Bontà smisurata, degnati prego farmi quela gratia che tu facesti a lo tuo servo Moysè, qual volendo (314) adoperare in cose chi excedevano le sue forze, scuzandosi dice (315): *Obsecro Domine,* non son (316) *eloquens* (317); et tu, mio Ben, li facesti una promisa magna dicendo: *Ego ero in ore tuo doceboque quid loqueris* (318). Perhó, unico Gaudio de l'anima mia, poichè ti compiaci di far parlare la mia grande ignorantia, poni te stesso in la mia bocha indegna et amaestrami di quanto voi ch'io parli, contiosciaché la sapientia tua *aperuit os mutum* (319) *et linguas infantium facit disertas* (320). Questo cognoscendo lo propheta dice: *Beatus homo quem tu erudieris, Domine, et de lege tua docueris eum* (321). Perhó, diva Speranza, *fac mihi audire vocem tuam* (322). Hor parmi, Luce chara, che tu mi faci cognoscere che propriamente in Moysè si possi vedere la mirabile operatione in quale ocupati

---

307) B: *altezza* su *celsitudine* depennato.

308) B: *nel conspecto tuo* da *in conspectu regis* depennato.

309) B: *etiam* depennato.

310) B: *ancora* in sopralinea.

311) A: *mia* in sopralinea.

312) B: *ancor ch'io* su *et si* depennato.

313) B: *provi.*

314) B: *volendolo tu.*

315) B: *ti disse:.*

316) A: *sie.*

317) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *Deh, Signore mio, non vedi ch'io non so parlare?*

318) B: *loquaris;* segue *2.* con richiamo nel margine superiore: *Io sarò nella bocca tua et t'insegnerò ciò c'haverai a dire.*

319) B: *mutorum.*

320) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *Ha aperto la bocca de' muti et le lingue de' fanciulli ha fatto eloquenti.*

321) B: segue *4.* con richiamo nel margine inferiore: *Beato l'huomo che tu ammaestri, o Signore, et le insegni la legge sancta tua.*

322) B: segue *5.* con richiamo nel margine inferiore: *Fa' ch'io oda l'interior* (segue depennato, probabilmente *segnoria della) voce* (segue *sancta* depennato) *tua.*

stanno queli felici viatori chi (323) tua bontà li (324) tira ogni hora in suo conspecto: *unde* vediamo che esso Moysè per tuo comandamento ogni cosa lassò et asceze nel monte dove finalmente intrò *in medium nebule et fuit ibi quadraginta diebus et quadraginta noctibus* (325); et benché stando sí lungamente techo non sia posibile comprendere le inefabile delicie, il iubilo continuo et il delectabilissimo (326) ardore dil suo // core sancto, quale, insieme con la carne, di te mio Ben si pasceva unicamente de modo che essa carne fu glorifichata, nondimeno per quelo che seguita se cognosce che lo continuo dimorare in tua amabilissima prezentia cauzò in lui una extrema brama quale (327) restò fixa in la tua diva mente, chi tuto lo purifichato suo spirito ocupava; la quale eructa (328) dicendo: *Si inveni gratiam in conspectu tuo, ostende mihi gloriam* (329) *tuam, ut sciam te et inveniam gratiam ante oculos tuos; respice populum tuum, gentem hanc* (330). Queste fochose et mirabile parole proferse (331) Moysè dopo, mio Amor, che sì lungo tempo lui dimorò techo, che havendo gustato in colmo tua bontade non potea patir di non vedere tua facia, perhó spinto da l'intrinsecha fiama chi nel suo pecto mirabilmente ardeva, dice: *Si inveni gratiam in conspectu tuo, ostende mihi faciem tuam* (332). Et sì como, Gaudio mio, ardeva verso te, consequentemente amava le tue chare imagine, perhó subiunge: *Respice populum tuum, gentem hanc* (333); siché, Vita mia, chiaro si cognosce che in queste doe stupende operatione intencissimamente lo core di Moysè restava ocupato, dopo, Virtù mia, che

---

323) B: in sopralinea *quali* su *chi* depennato.

324) B: *li* depennato.

325) B: *In medium - noctibus* depennato; segue *6.* con richiamo nel margine inferiore: *Nel mezzo della nebbia, et ivi dimorò quaranta giorni et quaranta notti.*

326) B: *delectevolissimo.*

327) B: *qual.*

328) B: *erutta.*

329) A: *faciem* su *gloriam* depennato.

330) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: parole tagliate) *essen tialmente ti conosca et veda et habbi gratia nel cospetto tuo* (su *sia sempre in gratia* depennato). *Et appresso risguarda et favorisci questo popolo tuo, queste pecorelle.*

331) B: *proferì.*

332) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *S'io ti sono in gratia, mostrami la propria* (su *propitia* depennato) *faccia tua.*

333) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *Risguarda et accetta questo santo popolo tuo, questa gente tua.*

tanto familiarmente conversato haveva in tuo conspecto: la prima hera (334) una ardentissima et continua brama di vedere, cognoscere et tener tua (335) Maiestade; et la seconda un desiderio intenso de la salute dil suo amato populo, per lo quale non cessava di pregare. *Unde*, Amor mio charo, che (336) in quanto stava techo, unicamente bramando di veder tua facia, si poteva chiamar beato di quela beatitudine (337) // che si pò havere in tera, ma in quanto mirava le miserie dil suo populo, transformandole per compassione in se medesmo, se infirmava con esso. Così faceva Paulo, il quale dice: *Quis infirmatur et ego non infirmor?* (338). Et in (339) quel caxo pativa grandissimo dolore et cordoglio. Il quale, per smisurata charità, hera di (340) forte che per il pecato dil populo chi adorò il vitelo fu constrecto a dire (341): *Aut dimitte eis hanc noxam, aut si non facis, dele me de libro tuo quem scripsisti* (342). Similmente, Padre et Signor mio, penso che achade a queli veri contemplatori a quali lo inconmutabile Verbo, o vero il gladio divino (343), à separato da tute le cose, et poi da sè medesmi li separa, *pertingendo usque ad divixionem anime ac spiritus*, et così intrando *in medium nebule* et dimorando techo (344), tu, mio Amor, li fai con istesso te un medesmo spirito. Alhora non solamente imitano Moysè ma *etiam* (345) Christo mio Amore, lo quale per sin che stete in mortal carne, hera insieme homo di gaudio et homo di dolore: homo di gaudio hera in quanto per la union dil Verbo egli he Dio, perhó sempre fu beato et glorioso; homo di dolore fu, in quanto he vero

334) A: segue *che* depennato.

335) B: in sopralinea *propria*.

336) B: *che* depennato.

337) B: nel margine esterno, segue *im* (per?) *-fetta* incompiuto e tagliato.

338) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *Chi patisce qualche infermità o tribolatione et io non le compatisco?*

339) A: *in* in sopralinea.

340) A: *sic*, per *sì*.

341) B: segue *2.* con richiamo nel margine interno e superiore, aggiunto: *Quello che'l mondo stupisce, non possendo capire.*

342) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *Una delle due, o Signore: o che hai da perdonar al popolo questo lor peccato, o se no, mandami ancor me a patire pene eterne.*

343) B: *et coltello* su *o vero il gladio* depennato.

344) B: segue *4.* con richiamo nel margine inferiore: *Arrivando et penetrando sino alla divisione dell'anima et dello spirito. Et così, intrando nella profonda caligine della superlucentissima tua contemplatione et teco.*

345) B: *ancora* su *etiam* depennato.

homo, capo di tuti, dil quale he scripto: *Posuit in eum Dominus iniquitatem omnium nostrum* (346). Perhó, sì como il capo compatisce a tuti li infermi soi membri, et quanto più pò sempre li subvene, molto più mirabilmente Christo compatì et perfectamente ha subvenuto a tute le infirmità de soi membri dilecti, in tanto che la Scriptura dice: *Vere langores nostros ipse tulit, et dolores nostros // ipse portavit* (347); et per così facto modo li ha tolti et in se stesso portati, che esso nel psalmo confessa al Padre li deti pecati nostri, como propriamente soi, dicendo: *Deus, Deus meus, respice in me: quare me dereliquisti? Longe* (348) *a salute mea verba delictorum meorum* (349). Vediamo ch'l mio Ben li reputa et apela (350) soi proprii, facendone la solemnissima et stupenda penitentia.

Similmente fanno queli contemplatori chi observano la parola di Paulo quando dice: *Imitatores Dei* (351) *estote, sicut filii charissimi, et anbulate in dilectione, sicut et Christus dilexit nos* (352). In questo specialmente inmitano Dio, contiosciaché sua (353) Maestà golde (354) sempre se medesma di gaudio smisurato et infinito, et loro de la medesma unicamente si pasceno, goldendola de continuo, secondo la misura de la infuza gratia, di tuto il resto non facendo conto. *Etiam* inmitano (355) Christo anbulando (356) ne l'amore, e tanto sopra modo ardenti sono che, spinti da esso Amore, sempre al summo Bene più si acostano bramando de continuo lo suo vulto: et sì como Christo, stando in tera, goldeva il Padre amando,

346) B: segue *5.* con richiamo nel margine inferiore: *Ha posto il Signore Iddio nel cuore et corpo suo le iniquità et le miserie di tutti noi.*

347) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *Veramente i languori nostri egli ha portato et sopra di sé ha preso tutti i dolori et miserie nostre.*

348) A: *Longe* corretto da *Lunge.*

349) B: segue *2.* con richiamo nel margine superiore: *Dio mio, Dio mio,* segue *perché risguarda in me così afflitto ed passionato, perché mi hai d'ogni sussidio et conforto interiore et esteriore abbandonato? Certo così meritano i delitti miei.*

350) B: *chiama* su *apela* depennato.

351) A: *Dei (sic).*

352) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *Siate imitatori di Dio, come figli carissimi, et caminate nella via dell'amore come ancora Christo ha amato voi.*

353) A: *sua* in sopralinea.

354) B: *gode.*

355) B: *inmitano ancora;* precede *etiam* depennato.

356) B: *camminando* su *anbulando* parzialmente depennato.

cognoscendo, vedendo et hesendo in unità di persona a sua Maestà inseparabilmente unito, et (357) loro il goldeno cognoscendo in parte, ardendo et bramando sempre di vederlo, con hesere facti per uno amoroso et continuo acostamento un spirito con esso; et benché sia una diferentia incomparabile da l'uno goldimento a l'altro, nondimeno siamo da tanto nel divin conspecto che non solamente il Figliolo in quanto homo che *etiam* (358) siamo // obligati de inmitare la paterna perfectione.

Ma perché hora parliamo de inmitare il Figliolo, chi hera insieme homo de gaudio et homo de dolore, dico che non basta solamente inmitarlo goldendo per contemplatione la paterna Maestà, ma ancora bisogna inmitarlo afligendosi per le miserie de tuto lo universo (359), perché el mio Ben non se afligeva per un populo solo, come faceva Moysè, contiosciaché Lui como omnipotente redimere voleva tuto il mondo. Al quale quanto più si studieremo de simigliare in via, tanto più in patria li saremo simili.

Tale similitudine certamente si aquista contemplando, como dimostra Paulo dicendo: *Nos autem revelata facie gloriam speculantes in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tanquam a Domini spiritu* (360); et hesendo così transformati vivemo dil medesmo suo spirito, qual ne spinge a fare quel che (361) fa lo medesmo Christo, chi per noi aparise davanti al divin vulto. Perché non basta al mio infinito Amor di haver in tera per noy continuamente orato, non si satisfà di questo il suo core di focho, che *etiam* el mio Ben, in celo dimorando, sempre interpela per noy hesendo nostro advocato, como testificha Ioanne dicendo: *Advocatum habemus apud Patrem, Iesum Christum iustum; et ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi* (362). Similmente queli chi lungo tempo si

---

357) B: *così*, su *et* depennato.

358) B: *ma ancora*, con *che etiam* depennato.

359) B: *l'universo.*

360) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *Noi, per fede, chiaro quanto si può contemplando et rimirando la gloria del Signore nell'istessa simiglianza siamo trasformati dal Spirito Santo suo, sempre proficiendo di chiarezza in chiarezza et di cognitione in maggior cognitione.*

361) A: *che* in sopralinea.

362) B: segue *2.* con richiamo nel margine inferiore: *Noi habbiamo il nostro avvocato presso il Padre, Giesù Christo il giusto, et di ogni giustizia fonte; il quale è il propitiatore per i peccati nostri, et non per gli nostri solo, ma ancor di tutto'l mondo.*

sono nutriti de cibo regio, anci divino, atioché stiano de continuo *in conspectu regis* (363), questi debeno // sempre insieme con Christo aparere (364) davanti al divin vulto ad interpelare per tuto lo universo, como faceva colui chi dice: *Ego autem in iustitia apparebo conspectui tuo, satiabor cum apparuerit gloria tua* (365). La iustitia nostra, secondo il testimonio di Paulo, si he Christo: perhó li nutriti de cibo regio debeno sempre apparere in questa iustitia, in questo Christo, nel conspecto di sua excelsa Maestà. Ma dobiam considerare che esso mio Amore Christo, benchè per noy interpele (366) de continuo (367), nondimeno como già glorifichato più non si pò afligere, sì como faceva stando in tera, et noy si posiamo et dobiamo afligere; perhò in questa parte non lo dobiamo inmitare: lo inmiteremo in ciò quando saremo gloriosi in celo, dove *absterget Deus omnem lacrimam ab oculis sanctorum* (368). Ma stando noy in questa mortal vita, dobiamo seguitarlo (369) quando (370) conversava in tera, in la quale *Attritus est propter scelera nostra* (371); così dobiamo noy, per intima conpasione, contristarci et cordialmente afligersi, reputando nostre proprie le scelerità di tuti, lavandole de continuo nel sangue di Christo, ne la cuy iustitia dobiamo aparere nel conspecto dil Padre, dove lo inmiteremo in parte contemplando la paterna gloria et innefabilmente gusteremo in parte quel che seguita nel prealegato verso del psalmo: *Satiabor cum apparuerit gloria tua* (372). Et benchè non vedendo perfectamente tale gloria non si posiamo di essa satiare, ma sempre li resta (373) // la brama di presto pervenire a la cosa perfecta, pur l'animo in

---

363) B: *in conspecto del re,* con depennature.

364) B: *aparire.*

365) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *Io in la giustitia tua apparirò nel cospetto tuo, sacierommi contemplando la gloria tua.*

366) B: *interpelli.*

367) B: segue: *con la sua presentia.*

368) B: segue *2.* con richiamo nel margine superiore: *Asciugherà Iddio ogni lagrima et ogni dolor lieverà da gli ochi de' santi.*

369) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *nel modo che egli.*

370) B: *quando* depennato.

371) B: segue *4.* con richiamo nel margine inferiore: *Egli fu attrito et martirizzato, et anco se stesso di continuo afflisse et macerò per le sceleratezze nostre.*

372) B: segue *5.* con richiamo nel margine inferiore: *Satierommi contemplando la gloria tua.*

373) B: *resti;* A: segue *la* ripetuto.

questo resta satio che non pò gustare cosa alcuna cretata per la pulchritudine (374) infinita dil ben increato che vide contemplando; perhó in qualche modo experimenta le prealegate parole: *Satiabor cum apparuerit gloria tua* (375). Adoncha quelo spirito chi, stando a la divina prezentia, si ocupa ne le sopradete doe operatione, apelar (376) si pò, insieme con Christo, homo di gaudio et homo di dolore: di gaudio in quanto sta con Dio, golde Dio, mira contemplando la sua Maestà, amplexando (377) con tuto il core et stringendo la medesma; di dolore in quanto in se (378) stesso transforma le innumerabile colpe di tuti, reputando proprii li bisogni de ogni uno. Et così, felicemente stando nel divin conspecto, gita de continuo nel profundo abisso de la paterna bontà et ne le piage de Christo mio Amore li horendi pecati di tuto lo mondo. Col quale, stando in Dio ascosto, chi potria hestimar la sua felicità? Colui, penso, che hebe la experientia, il quale dice: *In me sunt, Deus, vota tua, que redam laudationes tibi.* Queli voti, queli (379) afecti dil magno Idio (380) chi mai li potrà comprendere? Questo tale felicissimo (381) prova quela pace *que exuperat omne sensum* (382), gusta quela manna ascosta qual non si cognosce se non per experientia, amplexa (383) quel uno (384) chi solo he necessario. Hor, che altro resta, Gloria mia infinita, se non che mi faci provare quel ch'io scrivo? Non guardar, ti prego, a li molti // mei (385) defecti, ma *respice in faciem Christi tui* (386). Ricordati, mio Ben, di tua inocentia divina, et fa'

374) A: *pul-: u-* in sopralinea; B: *bellezza* in sopralinea, su *pulchritudine* depennato.

375) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore, cfr. nota 372.

376) B: *dire,* su *apelar* depennato.

377) B: *abbracciando,* su *amplexando* depennato.

378) A: segue *se* in sopralinea.

379) A: segue *che* depennato.

380) B: segue *2.* con richiamo nel margine superiore: *Io sento in me, Signore, per tua infinita bontà, gli affetti tuoi, per quali te ne renderò perpetua laude. Quelli affetti, quei voti, quei desideri del magno Iddio et dell'huomo in lui trasformato.* Segue *dil magno Iddio* depennato.

381) B: *ben* in sopralinea.

382) B: nel margine interno: *La quale avanza ogni sentimento,* su *exuperat sensum* depennato.

383) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *Abbraccia et stregne,* con *amplexa* depennato.

384) B: *quell'uno.*

385) A: *mei (sic).*

386) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *Risguarda nelle piaghe del tuo passionato Christo, mio Amore.*

che col propheta insieme io possi dire: *Me autem propter inocentiam suscepisti et confirmasti me in conspectu tuo in eternum* (387).

CAP. 36 - *Dobbiamo dilettarsi in Dio, com'ei c'invita.*

A li sopra deti contemplatori, chi sublimati sono in tanta alteza di spendere li soi felici giorni in *iubilare in conspectu regis* (388), parmi che si apartengono li trey versi dil psalmo, il primo de quali mirabilmente dice: *Delectare in Domino, et dabit tibi* (389) *petitionem cordis tui* (390). La delectatione nasce da l'amore, che tanto certamente la persona golde di qualsivoglia cosa quanto che (391) la ama, sì che lo amore he la misura dil gaudio. Quando, adoncha, il vero contemplatore sta a la prezentia di Dio, chi he focho eterno de virtù infinita, si converte nel medesmo, et resta tuto focho et tuto amore; consequentemente la delectation che prova per hesere unito al funte di tute le delicie et gustando quelo inmenso amore, chi sopra modo he delectabilissimo, tale (392) iocondità non pò da li inesperti hesere inteza; ma tale amatore ardente, chi in essa delectatione unicamente sta ocupato, sua Maestà si compiace in darli la petitione (393) dil core suo. Et che petitione (393) he quela dil medesmo core? Certamente che ogni petitione (393), ogni inclinatione, ogni desiderio, intento et brama in questo solamente se restringe, che con insatiabile sete vole Dio solo; perhò sua bontà smisurata di se // medesma lo fa sempre più capace, et per hesere infinita de continuo il deto core ne l'istessa cresce et magiormente nel mare magno di sua inmensità sempre se inmerge, secondo che'l Spirito Sancto in oculto mirabilmente opera; et alhora, insieme col propheta iubilando, dice: *Mirabilia opera tua, et anima mea cognoscet nimis* (394).

---

387) B: segue *2.* con richiamo nel margine superiore: *Ma me, fatto partecipe della tua innocenza divina, hai sostenuto, et confermato m'hai in tua presenza in eterno.*

388) B: *in conspetto del re in eterno,* su *in - regis* depennato.

389) A: *tibi* in sopralinea.

390) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *Dilettati nel Signore, et Egli ti darà la dimanda (la dimanda* su *i desideri* depennato) *del tuo ardente cuore.*

391) B: *che* depennato.

392) B: segue *4.* con richiamo nel margine inferiore: *dico delectatione et.*

393) B: *dimanda,* su *petitione* depennato.

394) B: di seguito: *Mirabili, o Signore, son l'opere tue interiori, che in me ti degni operare, et l'anima mia per quelle cresce in eccessiva cognitione.*

## CAP. 37 - *Dobbiamo rivelare et confidare a Dio tuti i nostri bisogni, come egli dolcemente c'invita.*

Seguita poi: *Revela Domino viam tuam et spera in eo, et ipse faciet* (395). Non so vedere, ne la prezente miseria, cosa alcuna di tanto refrigerio, a chi non he ancora in Dio totalmente absorto, como ne li cotidiani ocurenti bisogni havere uno amico sancto et sapiente, che ami et sia secreto et in esso lui riposare tuti li soi afanni, tuti li dubii et li consigli, conferendoli como ad un altro se stesso, quanto mai li achade. Or adoncha, se communichare con una mortal creatura l'animo suo he cosa tanto delectevole, quanto lo (396) debe hesere rivelare a Dio inmortale la via sua, a chi ha posto in sua bontà tuto il suo amore et il suo contento? Questo Dio, questo funte di amore infinito, per così facto modo de nostra picoleza he inamorato che la (397) deta cosa sopra modo delectevole (398) el mio Ben ci exorta per la Scriptura che la dobiamo fare dicendo: *Revela Domino viam tuam* (399). Che bisogna pigliare altro respiro, conforto nè refrigerio potendo haver lo omnipotente? Perhó *Revela Domino viam tuam* (400). Se nel // conspecto (401) di sua Maestà siamo da tanto che, avenga che siamo polvere et cinere, vole nondimeno che cotanta familiarità habiamo secho che li manifestemo ogni nostra quantunque minima cogitatione, ogni cosa grande o vero picola, piacevole et despiacevole, et tuto tuto quelo che ci ocore? che adoncha stiamo a fare? Perché totalmente non si habandonemo ne l'Omnipotente? Quale he la cagion che nel Ben inmenso non si confidemo, lo qual ci ama di amore incomprensibile, eterno et infinito? Or perchè siamo noy de (402) noy stessi sì crudeli che non abraciamo questa vita divina, facendosi domestici di sua Maestà, ragionando et conferendo sempre il tuto con quela?

---

395) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *Rivela al Signore gli affari tuoi et habbi in lui speranza, et egli farà più di quel che* (interrotto).

396) B: *lo* depennato.

397) B: *la* depennato.

398) A: *delectevole: -o-* in sopralinea.

399) B: segue *2.* con richiamo nel margine inferiore: *Iscuopri al Signore la via tua, il cuore tuo.*

400) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *Iscuopri, iscuopri a lui fiducialmente il cuor tuo.*

401) B: *cospecto.*

402) B: *contro,* su *de* depennato.

*Unde* che Thobia confortava il suo figliolo dicendo: *Omni tempore benedio Deum et pete ab eo ut vias tuas dirigat et omnia consilia tua in ipso permaneant* (403). O che inefabile requie prova chi nel funte di sapientia gita li pensieri soi! O che vita gusta sopra modo delectevole quiescendo (404) ne l'occulta sua divinitade! Tale spirito leva da se stesso ogni faticha, ogni ansietade (405) et ogni propria cura, secondo il consiglio de l'apostolo Pietro chi dice: *Omnem solicitudinem vestram proycientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis* (406); et nel psalmo he scripto: *Iacta cogitatum tuum in Domino, et ipse te enutriet* (407). O che cura mirabile, che nutrichamento sopra ogni hestimation stupendo! Non mi posso satiar di cogitare (408) la magna felicità de chi experimenta tale protectore divinissimo, Padre amabilissimo et amatore // infinitamente delectevole, nel quale totalmente habandonandosi *ipse faciet* (409).

Adoncha, Gloria mia magna et infinita, in qual più che in me stessa mi confido, fami, ti prego, provar tal maximo contento de rivelare (410) a te, mio unico Amore, incessantemente la mia via, tuti li miei pensieri, parole et operatione! Così facendo, Luce chara, non penserò più di me, ma di te solo et tu, Speranza mia, cogiterai (411) di me con quele tue cogitatione (412) di pace, de unione inseparabile, di transformatione et deyficatione stupendissima, con quele cogitatione sopra mirabile che (413) magiormente sono da le nostre exaltate che

---

403) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *In ogni tempo, o figliol mio, benedici il Signore, et dimandeli* (segue depennato *ch'io) ch'egli indirizzi tutte le vie tue, et tutti i tuoi consigli sempre in lui stiano fermi.*

404) B: *riposando* su *quiescendo* depennato.

405) B: *ansietà.*

406) B: segue *2.* con richiamo nel margine inferiore: *Gettate, o figlioli miei, ogni vostra sollecitudine et pensiero in Lui, perché egli ha cura et providenza infinitamente di voi.*

407) B: segue *2.* con richiamo nel margine inferiore: *Rimetti et rassegni i tuoi pensieri tutti nel Signore, et egli ti nudrirà, ti pascerà, ti darà mirabile gaudio et contento.*

408) B: *ripensare,* su *cogitare* depennato.

409) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *Egli farà, egli supplirà abbondantemente, più assai* (segue depennato *di q) et meglio di quello che giamai havremmo noi puotuto desiderare.*

410) B: *ch'io reveli* su *de -are* depennato.

411) B: *cogiterai* depennato senza sostituzione.

412) B: *tuoi pensieri,* su *tue cogitatione* depennato.

413) B: (*con* depennato) *queli pensieri sopra mirabili, che.*

non lo celo de la tera, ocultamente operando in me da (414) omnipotente. Et in questo modo iubilando observerò il consiglio di Paulo quando dice: *Nihil soliciti sitis* (415), *sed in omni oratione et obsecratione, con* (416) *gratiarum actione, petitiones vestre innotescant apud Deum.*

O *nihil* (417) stupendo, chi tanto summamente inporta, ch'il (418) fa gustare una requie inextimabile. Queste doe cose, cioè non haver (419) solicitudine di cosa alcuna et lo rivelare a Dio sempre il tuto, fanno provare quel che Paulo seguita ne la prealegata sententia dicendo: *Et pax, que exuperat omnem sensum, custodiat corda vestra et inteligentias vestras* (420).

## CAP. 38 - *Iddio è nostro lume et nostra giustitia.*

Apreso seguita lo verso: *Et educet quasi lumen iustitiam tuam et iudicium tuum tanquam meridiem; subditus esto Domino et ora eum* (421). Quel core, il quale experimenta quanto si // contiene ne li doi sopra deti versi, ne li quali noy cooperiamo con la divina gratia, delectandcsi unicamente in Dio et rivelando al medesmo la via nostra, in tal core si celebrano cose mirabile. Ma in questo tertio, nel quale dice: *Et educet quasi lumen iustitiam tuam et iudicium tuum tanquam meridiem* (422), opera solamente sua Maesta, quale da l'intimo di se educe como lume la iustitia di quel spirito che si degna unire secho. Di questo hebe la experientia colui che dice: *Induit me vestimento salutis et indumento iustitie circondedit*

---

414) B: *come,* su *da* depennato.

415) A: segue *sitis* ripetuto.

416) A: *con (sic).*

417) B: segue *2.* con richiamo nel margine inferiore: *Di nulla* (segue ripetuto *nulla) cosa siate inordinatamente solleciti et affamati; ma sempre orando et scongiurando il nostro Iddio, et rendendoli gratie, tutti i pensieri vostri a lui iscoprite et proponeteli tutte le vostre dimande et bisogni. O nulla, o nulla.*

418) B: *che.*

419) B: segue *inordinata* nel margine interno.

420) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *Et la pace di Dio inescogitabile, et che eccede ogni human senso, sempre custodisca et sempre duri nei cuori vostri et intelligentie vostre.*

421) B: segue *4.* con richiamo nel margine inferiore: *Et condurrà fuori, come lume, la giustitia tua, et il giudicio come il mezzogiorno. Sta pur obediente* (seguono parole tagliate).

422) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: cfr. la nota precedente.

*me* (423). Ma perché dice *quasi lumen?* Or chi he questo lume che la iustitia (424) sia quasi il deto lume, se non colui dil quale è scripto *lumen ad revelationem gentium? Unde* che (425) la iustitia dil vero amatore si educe da l'infinito lume descendendo da esso Padre de lumi; *et ultra* he quasi lume perché simiglia a quela de Christo mio Amore, sì che esso si pò veramente dire: *Similis erit Deo in filiis Dei* (426); contiosciaché la iustitia de tale he conforme al medesmo chi he vestito di lume, como di vestimento, *inmo* (427) he il vero lume *qui illuminat omnem hominem venientem in huno mundum* (428). Questo vero lume certamente he tuto nostro; così dimostra lo istesso quando dice: *Luceat lux vestra coram hominibus* (429). Adoncha la luce, per sua gratia, he nostra; et sì como he nostra la luce così he nostra la iustitia, *unde* che lo (430) medesmo mio Amore lo (431) afirma dicendo: *Attendite he iustitiam vestram faciatis coram hominibus ut // videamini ab eis* (432). Ma che bisogna altro dire? Christo he tuto nostro, chi he iustitia, lume et ogni altro bene. Esso medesmo *dedit semetipsum pro nobis* (433); et dil Padre he (434) scripto: *Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret* (435).

---

423) B: segue *2.* con richiamo nel margine superiore: *Il Signore mi ha vestito del vestimento di salute e del pallio di giustitia mi ha circondato, cioè di Giesù Christo nostro salvatore et nostra giustitia. Et però dice quasi lume. Dunque, il vero lume qual è se non Giesù.*

424) B: segue, nel margine destro, *detta; Ma perché - iustitia* depennato.

425) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *Lume a rivelation delle genti, cioè Christo Giesù? Sì ché; Ma perché - unde* depennato.

426) B: segue *4.* con richiamo nel margine inferiore: *Simile sarà* (segue *l'huomo giusto* depennato) *a Dio* (segue depennato *et sarà suo diletto figlio) tra li figliuoli delli huomini, cioè l'huomo giusto.*

427) B: *anzi* su *inmo* depennato.

428) B: segue *5.* con richiamo nel margine inferiore: *Che illumina ogni huomo che viene in questo mondo.*

429) B: segue *6.* con richiamo nel margine inferiore: *Risplenda la luce vostra avanti gl'huomini.*

430) B: *come il* su *unde che lo* depennato.

431) B: *lo* depennato.

432) B: segue *1.* con richiamo nel margine superiore: *Guardatevi che la giustitia et le buone opere vostre non le facciate avanti gl'huomini a questo fine, acciò ne riportiate da loro gloria.*

433) B: *Esso medesmo* depennato; segue *2.* con richiamo nel margine inferiore: *Dice la Scritura: Christo ha dato se stesso tutto a noi et per noi.*

434) B: *he* depennato; *parimente* nel margine interno.

435) B: segue *3.* con richiamo nel margine inferiore: *Tanto amò Iddio il mondo che il proprio figliuol unigenito le ha dato tutto a sbaraglio et a sacco.*

CAP. 39 - *Del chiaro giudicio et cognitione del perfetto contemplatore in terra. Et come escono et entrano in pascoli felici i beati in cielo.*

Seguita poi: *et iudicium tuum tanquam meridiem* (436). Non si pò vedere cosa più chiara como il mezogiorno, nel quale il sol risplende in virtù sua (437), chi ogni cosa fa vedere perfectamente, per modo che operando non si commete errori. Il iudicio adoncha di quel spirito, dal quale el divin Sole di iustitia nel mezogiorno, o vero ne la virtù infinita, dil suo ardentissimo amore si lassa vedere, si (438) he sopra modo chiarissimo in tanto che, in esso fixamente mirando, iudica et cognosce in parte, prima, la inmensa magnitudine (439) di Dio, la incomprensibile perfectione sua, chi excede in infinito ogni nostra capacitade (440), la sua virtù, beatitudine et infinita gloria; poy vede tuto il resto hesere nula. Similmente, in tute le cose che cotidianamente (441) achadeno ha mirabile iudicio, perché la unctione sancta lo amaestra de tute le cose, como dimostra Ioanne quando dice: *Vos, unctionem, quam accepistis ab eo maneat in vobis; et non necesse habetis ut aliquis doceat vos, sed sicut unctio eius docet vos de omnibus, et verum est, et* (442) *non est mendacium; et sicut vos docuit, manete in eo* (443); per la qual sententia si cognosce che non havendo bisogno di amaestramento alcuno colui chi ha la unctione sancta bisogna //

Ven. BATTISTINA VERNAZZA

---

436) B: segue *4.* con richiamo nel margine inferiore: *Et il giudicio tuo come mezzogiorno.*

437) B: *nella sua maggior* nel margine interno; *in sua* depennato.

438) B: *si* depennato.

439) B: *grandezza* su *magnitudine* depennato.

440) B: *capacità* da *capacitade* parzialmente depennato.

441) B: *alla giornata* su *cotidianamente* depennato.

442) A: *et* in sopralinea.

443) B: segue *5.* con richiamo nel margine inferiore: *Voi guardate bene che la onction santa, cioè la dottrina che lo Spirito Santo vi ha insegnato, stia in voi ferma; che così faccendo non havete bisogno ch'alcun v'insegni, ma egli v'* (seguono parole tagliate).

# S. GREGORIO DI NAZIANZO: L'UOMO ATTRAVERSO ALL'ORATORE

(parte seconda)

## V. *Autocoscienza e dignità*

L'umiltà assicurava autenticità alla sua elevatezza d'animo purificandola da ogni alterigia ed assestandola su valori veritieri; era un vederci chiaro sulle origini, la misura ed il merito della sua virtù; non la negava, l'avvertiva come obbligo e la sentiva comprodotto della collaborazione divina (29) alla quale sapeva di dover tutto.

I talenti era convinto tanto di averli ricevuti quanto di possederli in uso; non aveva pertanto nessun motivo né di nasconderli né di misconoscerne i frutti. Era quindi consapevole della rettitudine dei suoi atteggiamenti morali e del diritto di tante sue posizioni (30); l'ansia che lo agitò spesso, non ne in-

(29) Vedi al riguardo la nota 9.

(30) Cfr. *Or.* II, 3 (col. 409 B-3; SC. 247, p. 88, 1-3: respinge qualsiasi sospetto di ignoranza e di stupidità e quando, sulla traccia di II *Cor.* 11, 16, chiede licenza di gloriarsi un poco, mentre scusa rinforza, e ribadisce poi garantendo la sua solerte osservanza delle leggi divine); 77 (col. 484 C 13-14; p. 192, 19-20: dimostra una fiera coscienza di spiccare per virtù morali sulla folla, anche qui rincalzando sotto parvenza di attenuare mediante il richiamo a *II Cor.* 11, 23); VI, 11 (col. 736 B 11 - C 12: proclama con intrepidezza la piena ortodossia trinitaria sua e del padre; c'è una forza che è sicurezza; non si sente per nulla sospinto ad abbassare gli occhi dinanzi alle accuse; il dissidio nella comunità non tende affatto a diventargli scrupolo interiore); VII, 11 (col. 769 A 13 - B: con un magnifico moto d'orgoglio dichiara stupido e folle Giuliano, « se sperò di far sua preda Cesario, che era mio fratello e figlio di tali genitori »; la contrapposizione è statuaria; dell'autorità imperiale non prova la minima soggezione); XXV, 18 (col. 1224 A 11 - B 14; SC. 284, p. 200, 1-16: dà ammonimenti ispirandosi

taccava per nulla la fierezza; non proveniva infatti da neghittosità, ma dal timore di non riuscire a realizzare appieno il suo sogno di umanità integrale. Trepidò di non arrivare a tutte le vette che si era proposte, ma di averne raggiunte molte fu ben persuaso e lo dichiarò con una gravità nella quale si percepisce la voce diretta della coscienza. In *Or.* VI, 5 col. 728 A 11 - C 1 consacra a Dio i suoi *logoi* in una donazione che è insieme appropriazione totale; più che offrire la sua cultura, si offre con la sua cultura, nella quale ha sublimato la sua persona; è un'oblazione che non spoglia, purifica e sola permette la più completa attuazione di tutte le sue potenzialità. In *Or.* XXII, 9 col. 1141 A 5-6; SC. 270, p. 238, 3, davanti a maldicenze

---

ad un austero senso della responsabilità teologica: dinanzi alla verità non sono ammesse né approssimazioni né accomodamenti); XXX, 1 (col. 104 C 2-13; SC. 250 p. 226, 1-11: parla con l'ardita persuasione di aver attaccato, riportando un vivo successo, le capziosità eunomiane; ha vinto, ma non si esalta, perché, in fondo, non ha fatto che attenersi alla verità, la cui adesione è condizione basilare di decoro. In quell'« abbiamo fatto crollare » ed in quell'« abbiamo dissolto in un colpo solo » c'è la vigoria pacata di chi ha adempiuto ad una grande missione e si è imposto sia nella sostanza (la verità) che nel modo (la chiarezza); dopo la contrapposizione al detentore del potere abbiamo qui quella ai maestri di una teologia distorta); 2 (col. 105 A 12-13; p. 228, 12-13: si dissocia esplicitamente anche da un'interpretazione di S. Basilio, *Contra Eunomium* II, 20: tra amici e nemici si è tagliato una sua strada che percorre sicuro); XXXII, 1 (col. 176 A 2-7: « Mi sforzerò di non nascondere la grazia ricevuta, di non mettere la lucerna sotto il moggio... »: serpeggiavano insinuazioni d'inerzia, Gregorio replica con risolutezza); XXXIII, 1 (investe con una frizzante e mordace offensiva la boria ariana trionfante e passa animosamente al contrattacco delle accuse che gli eretici gli muovevano e delle derisioni con le quali cercavano di demoralizzarlo); 3-5 (provoca gli ariani: quale violenza ho compiuta di quelle che avete attuate voi? Sembra che quella serie di supplizi non debba più finire e sempre ritorna, martellante, la sfida: quell'interminabile anafora del pronome interrogativo, che si alterna in casi, generi e numeri ma persiste inesorabile nella sua identità di concetto, batte come una gragnuola di colpi che demolisce qualsiasi velleità di difesa. La sua è una polemica che attinge dalla storia; il fervore stilistico qui è la naturale espressione di un animo che vive intensamente la situazione e si sente autorizzato a parlare esplicito in nome della verità. La pazienza non è rassegnazione, come la mitezza non è cedimento; non si ha diritto di non vedere e di dimenticare quando ne va di mezzo la salvezza. Entra anche la persona di Gregorio, ma egli non interviene per sé, lo fa per la Trinità e per l'ortodossia della Chiesa, dove il silenzio sarebbe stato connivenza; il tono pacato non smorza l'inflessibilità); 6-8 (li istiga a mettere avanti le loro incriminazioni nei suoi confronti ed ha facile gioco ad abbatterle, essendo tutte ispirate alla più istintiva mondanità); 13-15 (continua nella sua apologia polemica, nelle sue sfide, nel ritorcere in vanto le accuse); 15-16 (col. 233 A 14 - C 4: non teme di applicare continuativamente a se stesso le peculiarità che Cristo si attribuì quale Buon Pastore); XXXVI, 3 (col. 268 C 12 - D 4); 6 (coll. 272 C 3 - 273 A 12); 8 (col. 276 B - C 6); XXXVII, 4 (col. 288 A 11-13: ritrae l'accanimento degli avversari contro Cristo « o meglio, contro di me, che sono stato giudicato degno di diventare l'araldo del Verbo » e subito dopo (A 13 - B 1) si sente un nuovo

e calunnie, asserisce categoricamente: « Non mi cambieranno né quelli che di me parlano bene né quelli che parlano male »: si erge inflessibile, con una virile protesta, sulle meschine ostilità della folla; non c'è superbia, perché è una constatazione ed ancora più un proposito; l'ossequenza ai più alti imperativi non lascia spazio all'orgoglio, infonde soltanto forza e pace. È il medesimo tono — ed il medesimo atteggiamento spirituale — che riscontriamo in XXXVI, 2 col. 268 B 9-11 dove dichiara con la risolutezza di chi non ha più nessuna residua esitazione: « Non guardo tanto a ciò con cui mi potrò rendere gradito, quanto a ciò con cui potrò giovare ». Poco oltre (7 col. 273 B 10-13), a proposito dell'opinione altrui, proclama: « Che cosa

---

Giovanni Battista: non c'è orgoglio, c'è una consapevolezza della sua missione che si trasforma in forza spirituale e psicologica); XLII, 3 (col. 460 C 9-11: concentra la propria identità nella pienezza con cui abbracciò il culto della Trinità; quella fede integra nell'integra divinità gli si fa motivo di vita e sintesi che ne coonesta tutta l'azione); 6 (col. 465 B 6-12: rivolge, un po' dall'alto, un secco avvertimento agli ariani a non credersi vittoriosi, perché la loro sarebbe un'illusione; trapela una robusta convinzione sulla propria opera e sulla giustezza delle sue posizioni; si direbbe che la sua lotta sia alimentata da una vigoria infusale da un continuo probativo esame critico); 10 (col. 469 C 1-2: scandisce, con la calma franchezza di chi si sa inconfutabile, che, sebbene straniero, non era tuttavia indigente, che « era povero, ma arricchiva molti »: la citazione di *II Cor.* 6,10, identificandolo con S. Paolo, gli conferisce un risalto straordinario, che, oltre ad essere rivalsa, è anche corroborante constatazione di un fatto; la velata polemica contrappone due mentalità e due stili: si stabilisce una discriminante tra una doppia concezione dei valori. In C 3-13 la vigorosa affermazione della grandezza della propria azione nella capitale accentua, ed un poco anche esteriorizza, una persuasione che sfiora il turgido: la magnificenza della metropoli si riverbera quale dimensione della sua impresa. In C 13-D la rivendicazione del merito, se usa un formulario di modestia, suona anche dura e categorica; più che dinanzi ai vescovi del concilio si pone dinanzi alla storia); 11 (la celebrazione entusiastica della disciplina, della virtù e del comportamento perfetto di tutte le componenti della rinnovata Chiesa di Costantinopoli, se è probabilmente idealizzata, è anche certamente polemica. In *Or.* XLIII, 52 col. 561 D 1-3 e 564 A 1-3 una realtà equivalente, poco dopo, sarà concentrata in sintesi: era un risultato; qui è stata ritmata in analisi: è una cura; ogni particolare è un successo, ma è anche uno sforzo; quelle persone da fatti trapassano ad argomenti. Si direbbe che Gregorio parli soprattutto a se stesso, che si abbandoni ad un momento di contemplazione nostalgica: se quella non è una realtà obiettiva, lo è psicologica. Tutte quelle notazioni sparse si fondono in un coro che è dominato dall'ordine; quella Chiesa, così lacerata, in un biennio si è trasformata in una proiezione del suo spirito: le ha infuso la propria armonia ascetica e teologica. Qualche espressione audace (cfr. 472 A 13-B) lascia trasparire un indugio meditativo); 12 (Gregorio non si accontenta di lasciar parlare le cose, interviene di persona, affermando la fecondità del proprio apostolato e lasciando spazio ad una sprezzante apologia della propria attività oratoria. Le solite confessioni di cedimento all'impulso naturale (coll. 469 C 13-14; 472 B 10-11 e D) sono proteste, alle quali l'abito di cerimonia conferisce un certo carattere di irresistibilità: talune verità non possono non venir dette. L'atteg-

me ne importa, dato che io curo soprattutto, anzi unicamente, la realtà? È questa che mi condanna o mi giustifica, che mi rende misero o beato »; tutto dipende dal punto di vista prescelto: Gregorio procede lungo una linea di coerenza che, se è rara, non vuol dire che non sia a portata di mano. Egli aggancia la sua effettiva condotta alla verità, distaccandola dall'andazzo e dall'abitudine; non prende la folla come norma del cammino, sceglie la direzione con una contemplazione dall'alto. In XXXIX, 2 col. 336 B 2-3 si presenta come « iniziato ed iniziatore » al mistero divino; sa di aver ricevuto un'illuminazione e di essere delegato a trasmetterla: è ciò che lo caratterizza; il dovere qui viene assorbito nella sfera più alta della missione, che è austera ma anche gratificante; se Gregorio non ristagna nella torpida foschia di tanti, non ha motivo di applaudirsi,

---

giamento sarebbe stato in qualche modo una dimostrazione d'orgoglio se non fosse stato imbibito di tenerezza: « Qualcuno di costoro è prole e frutto anche del mio spirito » (C 3-4: vibra un pudore che fa intravvedere lontane profondità spirituali); 13 (col. 472 D 1-4: presenta la rassegnazione degli ariani alla sconfitta come effetto « dello Spirito e della nostra coltivazione »: quel divino collaboratore consacra, non offusca la sua paziente opera di « agricoltore », sulla quale Gregorio riverbera immediatamente intelligenza di metodo e nobiltà di tratto. Dalla passionalità polemica si dissocia, scoprendone una frequente slealtà burbanzosa); 15 (col. 476 A 2-6: proietta su tutta la capitale lo spirito della sua piccola comunità di fedelissimi; l'irriducibilità dell'attaccamento all'ortodossia, nella sua fervida concretezza, si stringe attorno alla figura di Gregorio ed alle tre Persone della Divinità: la fede teologicamente lo supera, ma storicamente lo implica; è in ogni caso un centro); 18 (col. 480 B 1-3: rammenta il proprio impegno esegetico con una concisione che lo dice assai più indiscutibile che secondario); 22 (coll. 484 C 13 - 485 A 2: si contrappone con risoluta franchezza allo stile di vita degli altri; non è nemmeno più questione di merito, lo è di scelte fondamentali, le quali hanno ormai creato un'incompatibilità che non ammette conciliazioni. Ha tanto superato certa mondanità ecclesiastica che non gli giunge neppure più come tentazione: la virtù gli è diventata natura; quelli ritratti, invece di due comportamenti sembrano quasi due tipi antropologici); *ibidem* (col. 485 A 2-11: si rassomiglia a Democrito, creduto pazzo perché rideva delle brame altrui che gli sembravano buffe, ed agli Apostoli, che il giorno della Pentecoste furono giudicati ubriachi: il contrasto qui è portato all'estremo e lo squilibrio mentale, assegnato ad una parte, si riverbera mordace sull'altra, diventando da insulto diagnosi effettiva. Il senno si essenzializza nell'adesione alla verità ed ai valori); XLIII, 2 (col. 496 D 1-2: rievoca la premura profusa a Costantinopoli ed i relativi pericoli); *ibidem* (col. 496 D 2 - 497 A: ad uno sguardo retrospettivo la sua venuta a Costantinopoli si inquadra sempre più nettamente in un piano provvidenziale: una decisione che sul momento gli poté apparire di mediocre significato acquista uno spicco sempre più alto; Gregorio resta strumento, ma lo è di Dio: il « forse » non indica affatto incertezza, rende il primo stupore della scoperta; gli si stanno slargando orizzonti ai quali non aveva pensato); 29 (col. 536 B 5-8: non tace la parte da lui avuta in una nobile risoluzione di Basilio: si colloca accanto all'amico in piena evidenza; non prova sospetti che la modestia gli possa consigliare altrimenti: siamo nella storia); 31 (col. 540 A 4-5: si rappresenta con Basilio, quale coppia magnanima di difensori della fede).

perché si attiene a quella logicità che sola permette la motivazione della vita. Egli vede con perspicuità che la sua opera è frutto « dello Spirito che è in noi, dal quale siamo sempre mossi e siamo stati mossi anche ora, non bramando di aver nulla di proprio e forse non avendolo in effetti » (*Or.* XLII, 1 col. 457 A 8-11): la personalità, se è autonomia dalla moltitudine, lo è solo come conseguenza, perché, come principio, è cooperazione con lo Spirito. La rinuncia al « proprio » non investe la personalità, ne riguarda unicamente gli ostacoli, i quali, soltanto se vengono accantonati, ne permettono la fioritura; siamo al distacco dal mondo per l'adesione a Dio. In XLII, 5 col. 464 C 6-13, con una splendida finezza allusiva, ricorda che Giuseppe scese solo in Egitto e che, non molto dopo, ne uscirono 600.000 Israeliti, adombrando la crescita degli ortodossi in Costantinopoli sotto la sua guida: sul suo successo stende il parallelismo biblico che lo consacra e lo rende augusto; l'oratore lo attribuisce esplicitamente alla « magnificenza di Dio » (C 9), eppure un riflesso della figura mosaica non manca di rispecchiarsi su di lui; il tatto non offusca l'accostamento, anche se dissipa qualsiasi sospetto di sconvenienza: sembrano i fatti stessi a ricoprirsi di reminiscenze bibliche.

Gregorio si considera operatore nel campo della storia, anche se della sua azione scopre tutti i limiti, soprattutto riguardo agli effetti. Nel concludere il bilancio della sua impresa costantinopolitana rende grazie a Dio tanto nel caso che la sua attività sia stata lodevole, quanto in quello che sia restata al disotto delle speranze (*Or.* XLII, 19 col. 480 C 9-11). Una fine signorilità si accompagna alla dignità spirituale; accetta il giudizio altrui, ma formula subito il proprio: non ha il minimo dubbio (C 11) di aver evitato i biasimi; si rende testimonianza di non aver inquinato il proprio apostolato con nessuna avarizia e nessun interesse personale « come vedo fare a molti » (C 12-14); attesta: « Ho conservato puro e genuino il mio sacerdozio » (481 A 4) e garantisce — con un'imprecazione contro se stesso — di non aver mai brigato né la potenza né l'onore (A 4-7). Non c'è declamazione in queste frasi, nelle quali freme una sincerità assoluta: le pronuncia quasi più per sé che per gli altri. Non suonano vanto, emergono come conferma di una linea morale, la quale ha superato il livello naturalistico del libero arbitrio per innalzarsi a quello della piena libertà, dove il bene da obbligo si è purificato ad affermazione. La rinuncia alla vendetta (*Or.* XLII, 23 col. 485 C 7-8) è anche una vittoria sul risentimento, ma è scaturita da una più sublime meditazione sui valori: la magnanimità è solo il riverbero di

una contemplazione. Il comportamento di Gregorio è nobile, perchè è quello di colui che è sempre in grado di rendersi conto a se stesso. Può cedere a qualche sovrabbondanza di drammatizzazione (31), può prestare la voce ad un sentimento in vario modo eccitato, ma non scompagna mai la sua azione da una razionalità illuminata dal soprannaturale. È sempre consapevole di sé, anche di fronte agli altri, perché attinge da principi superiori, i quali gli si presentano assai più come garanti di eccellenza che non come leggi morali coercitive.

La sua autocoscienza germina quindi in un forte senso del proprio decoro: ispirandosi a norme di valore sa di venirne permeato e sottraendosi alle sordidezze dell'egoismo si riserva di esprimersi con la più schietta *parrhesia*. La sua austerità ascetica non entra mai in rotta di collisione con la sua dignità, di cui ha una vibratilissima percezione e che tutela nella più diversa gamma delle situazioni (32). Era una dignità che gli

(31) Vedi, ad esempio, *Or.* XLII, 27 col. 492 B 6-7: « Salve, Oriente ed Occidente, per i quali e dai quali ci si fa la guerra »: sintesi che gronda di un'accasciata amarezza.

(32) Vedi *Or.* II, 2 (col. 409 A 4-5; SC. 247, p. 88, 4-5: dichiara: « A Dio parve bene che la mia posizione avesse una qualche importanza in mezzo ai cristiani »); 6 (col. 413 B 9-11; p. 96, 15-17: protesta formalmente, come contro un sopruso, contro quell'ordinazione sacerdotale impostagli, che lo strappò dal raccoglimento per gettarlo nello scompiglio: qualsiasi moto di dispetto è superato da quel lungo sguardo sulle conseguenze per tutta la vita: non è più soltanto una « tirannide » patita, è una vocazione coartata); 7 (col. 413 B 13 - 416 A 4; p. 96, 1-12: è assorto in una visione di perfezione totale; la grandezza naturale e quella soprannaturale confluiscono con la più tersa spontaneità); 8 (effonde un'amarezza sdegnosa dinanzi alla bassezza morale di tanto clero a tutti i livelli; s'intrecciano notazioni veristiche e sarcastiche che si concludono con un rilievo durissimo nella sua pacatezza: « Se l'arrestare un simile andazzo è al disopra delle nostre possibilità, l'aborrirlo ed il vergognarsene costituiscono una componente nient'affatto piccola della pietà »); III, 1 (col. 517 A 4-5; p. 242, 2-3: rinfaccia: « Siete stati così veloci nell'infierire con una soperchieria e nello strapparmi dalla mia acropoli, dalla solitudine... »: l'immagine dell'acropoli è efficacissima per la molteplicità delle suggestioni che irraggia: suggerisce infatti l'idea di altezza, di saldezza, di potenza, di sicurezza); 2 (col. 520 A 5-6; p. 244, 5-6: l'ossimoro crucciato diventa un rimprovero d'incoerenza al suo pubblico; quella trascuratezza aveva offeso tanto lui che la festa); 5 (sotto un'irritazione forse un poco corriva si stagliano alcuni sentimenti profondamente genuini: la disillusione di un affetto non corrisposto, il rimpianto dell'inutilità di un sacrificio gravoso, il dispetto per un contegno infantilmente incoerente, la mortificazione dell'entusiasmo all'inizio di una missione affrontata con fervore, il disappunto di perdere l'occasione di mostrare la sua valentia d'oratore ed il suo animo di sacerdote con un discorso su di un tema che ben gli si addiceva); IX, 5 (reagisce alla coazione di Sasima denunciando la sopraffazione [col. 835 A], sfogando una punta di malumore, ma anche superandola con generosa nobiltà [« Siamo pronti a seguirti »: A 5]); XVII, 8 (col. 976 A 3-5: davanti al prefetto imperiale

risiedeva nell'anima, prima di manifestarsi nelle azioni: in *Or.* XLIV, 8 (col. 616 B 7-9) enuncia una gnomica densa e piena di sapienza; sono ammonimenti che scendono da un'esperienza di meditazione ispirata ad un'assoluta limpidità di coscienza; in questi accenti riscontriamo una pienezza tutt'altro che rara

---

rifiuta qualsiasi parvenza di soggezione, quasi che gli venisse meno il coraggio della libera parola « secondo Cristo »); 12 (col. 980 A 9-12: al magistrato rammenta la santità e la grandezza del sacerdozio che Gregorio riveste: supplica, ma evidenzia la propria dignità; riconosce il decoro dell'altro, ma non misconosce il proprio); 13 (col. 980 C 1-3: dopo aver ancora ricordato la propria dignità episcopale, apre al prefetto nuovi orizzonti, contrapponendo all'autorità come dominio sugli altri, l'autorità come dominio di sé: nel campo dello spirito considera suoi semplici alunni anche i massimi funzionari dello stato); XXXVI, 2 (col. 268 A 14 - B 1: asserisce di saper rimproverare anche i più fervidi seguaci, qualora non si comportassero come si deve); 11 (col. 277 C 5-14: ammonisce l'imperatore, tracciandogli uno schematico prospetto di meditazione sul suo potere; lo fa con rispetto, ma senza la minima ombra di servilismo; pone infatti avanti un'investitura: « La mia parola imporrà leggi anche ai legislatori »; è uno di quei paradossi che dissolvono la loro apparente bizzarria non appena hanno risvegliato l'attenzione convogliandola verso un oggetto. Teodosio dovette però capire che quel vescovo macilento aveva davvero il mandato e l'anima di richiamarlo ad un codice superiore); *ibidem* (col. 277 C 14 - D 8: gli avvertimenti che rivolge ai dignitari di corte che circondano il trono sono asciutti e severi; il suo rispetto non è per nulla cerimonioso: li trasporta al di là delle apparenze terrestri; tutto in Gregorio è richiamo alla realtà delle cose: è questo l'elemento che gli conferisce forza e sicurezza); XXXIX, 19 (col. 357 B 13 - C 2: invita i Novaziani a rientrare nell'unità ecclesiale: « State con noi, dalla parte dell'uomo »; nell'esortazione, se c'è calore, non c'è nulla di molle, di accondiscendente: si avverte piuttosto una punta di risentito nell'ammonimento ad abbandonare la loro boriosa persuasione di essere « puri ed intangibili »; Gregorio è assai più propenso all'ironia che alla blandizie); XL, 26 (è uno stimolo a non differire il battesimo disperdendosi in considerazioni vane e marginali: vi domina una sana saggezza, una gravità che sorvola sulle anguste minuzie degli spiriti piccini; c'è, senza dubbio, anche una dottrina teologica, ma essa sembra fondersi perfettamente con il respiro virile e magnanimo dell'oratore; è già il tono che è persuasione); 28 (col. 400 A 4-5: a proposito del pedobattesimo esprime il suo parere favorevole proclamando: « È meglio venir santificati senza accorgersene, che andarsene senza il suggello e l'iniziazione battesimale ». È una sentenza apodittica, che però non sa di sopraffazione, perché reca in se stessa un'evidenza che si offre; è più una segnalazione che un'ingiunzione. Gregorio guida, ma rispetta l'ascoltatore, che, su quelle tracce, arriva da solo; lo rispetta, ma anche si rispetta, perché le sue parole emanano da una luce intellettuale resa sicura da esaurienti dimostrazioni; non ha esitazioni né sulla giustezza delle sue dottrine né sulla dirittura del suo comportamento episcopale); XLII, 1 (col. 457 B 2-3: quando si presenta al pubblico della capitale ed ai Padri del Concilio per porgere la sua abdicazione, parla con pacata vigoria: « Non provo nessuna vergogna a sottopormi al vostro giudizio » e rivela subito quale sia la fonte della sua sicurezza: « ... poiché a mia volta anch'io giudico ». Non c'è tracotanza, ma neppure senso d'inferiorità: il suo punto di riferimento non è quella folla così variegata per competenze e per grado, è la sua coscienza abituata a richiamarsi ai valori che trascendono i parametri terrestri); 13 (la sua linea di condotta come vescovo di Costantinopoli appare ispirata ad un'alta dignità e ad una

in Gregorio. Sovente lo sentiamo più alto della gente comune, perché più diretto ed indiscusso era il suo collegamento con i grandi principi; nella sua purezza avvertiamo spesso, come componente, anche la grandezza. Nei momenti felici emana da Gregorio un'alta autorità. Conobbe l'inquietudine, ma non la

---

profonda assennatezza); 14 (col. 473 C 8-11: dopo una rassegna superficialmente calma ma intimamente sempre più mossa da una sdegnosa amarezza, esterna un'ironia tagliente per quei vescovi che, sebbene ortodossi, si peritavano di predicare apertamente l'ortodossia: era la vigliaccheria che si rivela tanto più assurda quanto più si sforza di muoversi con scaltrezza; la beffa la esprime Gregorio, ma nasce da loro. Il Nazianzeno sembra ritrarsi per un'istintiva repellenza dinanzi a quelle pusillanimità meschine; ne è urtato nel temperamento prima ancora che nelle convinzioni pastorali); 16 (col. 477 A 4-7: di fronte alla terminologia trinitaria che si biforcava nei tecnicismi di « ipostasi » e di « persona », Gregorio si innalza ad una solenne autorevolezza che lo pone al disopra delle mischie e lo costituisce arbitro: nessun orgoglio di carica e nessun semplicismo interpretativo; non auspica compromessi, richiama al nocciolo dei significati. Sa che nella teologia trinitaria tutti i termini sono costitutivamente inadeguati e che nel loro adattamento subiscono pressioni semantiche diverse caso per caso; il problema — pensa — sta nell'individuarle con una superiore lucidità e con un'elastica disponibilità: le parole dicono, — anche e soprattutto — ciò che il parlante intende loro far dire. Ci si può impuntare su di un'accezione, ci si può adombrare per uno sfondo metaforico, ma la questione sta se quell'accezione sia pure quella dell'interlocutore e se quel barlume metaforico sia ancora vivo o si sia ridotto ad un inane arcaismo superato dall'uso. — Sulla terminologia trinitaria in Gregorio vedi A. DE HALLEUX, *«Hypostase» et «personne» dans la formation du dogme trinitaire (ca 375-381)*, in « Revue d'Histoire Ecclésiastique », LXXIX (1984), pp. 642-662, il quale pone in risalto le tendenze conciliatrici del Nazianzeno e la sua convinzione che la controversia sulle tre ipostasi e sulle tre persone costituisse « una disputa tra fratelli » (p. 469): per lui l'ortodossia risiedeva nelle cose più che nei nomi. Cfr. anche St. HARKIANAKIS, *Die Trinitätslehre Gregors von Nazianz*, in « Kleronomia », I (1969), pp. 83-102 (documenta il merito preminente di Gregorio nel dilucidare la divinità dello Spirito Santo); *Grégoire de Nazianze, Discours 27-31 (Discours théologiques)*, (Sources Chrétiennes, n. 250), Paris 1978, M. JOURJON, pp. 57-65 (rileva l'apporto dei Discorsi Teologici alla teologia trinitaria); M. A. ORPHANOS, *The Procession of the Holy Spirit according to certain Greek Fathers*, in «Theologia », LI (1980), alle pp. 87-89 espone la dottrina del Nazianzeno) —; 20 (col. 481 B 2-3: la sua formula di dimissioni suona: « Concedetemi il riposo dalle lunghe fatiche! »: non è dispetto né studio di stupire: quella che era una rinuncia pressoché unica nella storia diventava una supplica e le proteste contro la capricciosa irresponsabilità della maggioranza dei suoi ascoltatori si attenuava in una dichiarazione di stanchezza. Era una questione di stile, una lezione di superiorità; la contestazione c'era, senza dubbio, ma si librava sopra ed oltre; quella spossatezza pesava davvero, ma non era data tanto dalle fatiche episcopali sue quanto piuttosto dalle grettezze episcopali altrui. In fondo dice che non riusciva più a sopportare... In B 4 ritorna quel proclamarsi forestiero, quel dichiararsi « all'estero »: erano parole che gli erano state rivolte come insulto, certo anche da qualcuno degli ascoltatori; Gregorio rinfaccia, ma con garbo squisito! In B 4-8 tratteggia le doti di purezza e di dedizione che avrebbe dovuto avere il successore: ma erano le sue!); XLIII, 82 (col. 604 C 10: afferma che la sua lingua aveva un pregio identico a quella di Basilio).

soggezione; si sentì come soggiogato dal padre e da Basilio, che gli parlavano un linguaggio di fede, ma non temette dinanzi alla potenza terrena, non tentennò dinanzi a nessuna lusinga di cupidigia o di ambizione. Non cedette ai nemici e neppure ai suoi sostenitori troppo focosi: in *Or.* XXXVI, 2 col. 268 B 1-9 rammenta quando, nonostante le sue resistenze, in un impeto di violenza lo imposero riluttante sulla cattedra episcopale: reagì energicamente, tanto che alcuni lo abbandonarono, mutando la simpatia in avversione. In questo vigoroso scorcio drammatico Gregorio si erge, inavvertitamente, un monumento: è una fierezza che può cestire solo nel distacco dalle attrattive terrestri, una forza che può venire trasmessa solo da un ascetismo animato dalla fede. In *Or.* XIV, 27 col. 893 C 9-10 rivolge al cristiano l'ammonimento: « Non accogliere nel tuo animo nessun sentimento ignobile! » (33).

## VI. *Amore della cultura*

La rigogliosa fioritura dell'uomo nella nobiltà e nella grandezza rappresenta l'ideale antropologico di Gregorio: nessuna potenzialità deve avvizzire trascurata, a nessuna altezza è permesso rinunciare, nessun raggio di luce deve smarrirsi inutilizzato. È una confluenza d'impegni verso la somma dei valori: dove nulla può andare perduto non c'è spazio per antagonismi tra naturale e soprannaturale. La collaborazione agli occhi di Gregorio risulta tanto indispensabile quanto intuitiva e procede sia dalla rivelazione che dalla logica. Il rapporto *Logos-logos*, che potrebbe sembrare banalizzato dalla facilità e dalla ripetizione, costituisce uno degli assi portanti della sua concezione: l'uomo è infatti «precario ed immortale, terreno e celeste» (cfr. II, 75 col 481 C 9-10; SC. 247, p. 188, 4; XIV, 7 col. 865 C 9-10), ma possiede anche una sua valida motivazione che lo sottrae a quest'altalena ed all'arbitrio cieco della sorte e consiste nell'essere « possesso di Cristo » (*Carm.* II, 1, 74, coll.

(33) A questa sua massima non venne qualche volta meno? È certo che in *Or.* V, 13-14 coll. 680 A 9 - 681 B 6 l'eccessivo compiacimento della morte di Giuliano e lo scherno sulle viscere ci giungono come una rivalsa gretta ed angusta; anche la sottrazione del cadavere per acquistare nomea di Dio sembra il riutilizzo artificiale di antiche storielle: si direbbe che Gregorio qui non abbia saputo scegliere le sue armi, impugnando anche quelle che ne compromettevano la causa. Non capì che per debellare definitivamente l'avversario gli si doveva mostrare magnanimo.

1421-1422). In fondo il *logos* è una proiezione del *Logos* e si giustifica in quanto è finalizzato a percepirlo; è il fondamento di un dialogo che, mentre si svolge tra la creatura ed il Creatore, chiama la prima alla divinizzazione e gliene apre la via. Dio rivela verità e largisce pienezza di essere; l'uomo, ricevendole entrambe, si fa grande e si realizza in una completezza che è gioia. Scopo dell'uomo è di cogliere quest'effusione di vero e di bene nella più tersa limpidezza e nella più ricca abbondanza: la nostra vocazione è pertanto quella di purificare e potenziare al massimo la mente per assimilarci, quanto più è possibile, questo effluvio con cui Dio ci investe. *Logos* è quindi ontologicamente intelligenza e psicologicamente cultura.

L'incremento delle acquisizioni intellettuali è perciò, in linea di massima ed in rapporto alle circostanze contingenti di ciascuno, uno di quei doveri che emergono più evidenti dalla natura stessa. Si comprende in conseguenza la convinta vigoria con cui Gregorio respinse la pretesa di Giuliano di escludere i cristiani dalla cultura greca: egli ne denuncia il tentativo di spogliarli di un bene primario (*Or.* IV, 5 col. 536 A 14 - B 1) e svela che Giuliano considerava la ricchezza intellettuale dei cristiani uno strumento « di confutazione dell'empietà » (B 2-3) in quanto fornisce « conoscenza e dimostrazioni della verità » (B 4-5), acquisizioni spirituali che Gregorio proclama categoricamente irrinunciabili (B 5-7). Ha consacrato a Dio tanto la parola quanto la vita, ed è disposto ad immolarle entrambe quando si tratta di combattere per la verità (B 7-10), che esige dal cristiano l'impegno di tutte le sue potenzialità e quindi della parola, che della vita costituisce il culmine e la luce. Gregorio tra parola e verità stabilisce quindi un nesso inscindibile (B 11), ma si avverte che è tale anche quello tra parola ed eleganza espressiva (B 3-4 e 10-11), perché la dichiarazione di disinteresse è sottilmente ironica e segna soltanto la preminenza della verità come essenza sull'abilità della sua enunciazione. Se il vincolo parola-verità è assoluto per natura, quello parola-eleganza è sommamente opportuno per intrinseca evidenza, perché l'errore è costituzionalmente deforme.

La parola come indagine e rivelazione di pensiero fonda e testimonia la dignità dell'uomo, il quale si manifesta ragionevole in quanto scopre sempre ulteriori verità e sublima la sua razionalità in quanto alla verità assoluta si accosta sempre di più. La cultura, che di questi potenziamenti visivi è strumento, è la fisionomia dell'uomo; rapirgliela è ridurlo all'animalità; ma questo è un tentativo che, lanciato contro l'oggetto, rim-

balza inevitabilmente sul soggetto. Giuliano se lo propose, ma fu la dimostrazione più misera della sua meschinità intellettuale: ridurre all'indigenza espressiva gli alfieri del sistema antagonista era confessare la propria sconfitta in uno scontro ad armi pari. Scaturisce quindi spontanea la beffa che ora siano proprio ad attaccarlo quei liberi *lógoi* che egli si era rivendicati in esclusiva (*Or.* IV, 4 coll. 533 C 14 - 536 A 3), misconoscendone e mortificandone l'intima natura. Gregorio contesta a Giuliano la pretesa di un monopolio della grecità tanto in nome della religione che in quello della tradizione ereditaria (34). Per Gregorio, con la cultura, siamo ben al di qua di qualsiasi opzione di fede e di qualunque appartenenza di razza: il raffinamento luminoso del pensiero è esigenza antropologica universale; pretendere di strapparlo è precipitare nell'*apanthropia.* Certi progetti anche se irrealizzabili non sono insignificanti: nella loro sconfitta testimoniano un'inettitudine; non sono più deboli delle resistenze, sono al disotto dell'intelligenza. Giuliano non fallì, si squalificò; non sostenne un'idea, misconobbe il diritto all'idea. Altri persecutori condannarono supposti delitti o pericoli, si atteggiarono a giudici dinanzi a presunti criminali; Giuliano mutilò le doti intellettive degli avversari: il diritto alla cultura per lui presupponeva un'antecedente scelta di verità che non si poteva effettuare senza un'ampia cultura. La sua non era una prepotenza — che appartiene pur sempre al dominio della forza — era una stupidità assurda — che è confessione di dappocaggine.

Si comprende quindi come mai la polemica gregoriana al riguardo abbia un carattere di irruenza che supera nettamente l'intensità a lui abituale: si sente trascinato, non può trattenersi (*Or.* IV, 100 coll. 633 C 16 - 636 A 1): tra le molte scelleraggini di Giuliano questa rappresenta il culmine; qui va al di là di qualsiasi legge (*ibidem* 636 A 1-4). Gregorio ha coscienza di non stendere né un'apologia né un'esposizione d'ortodossia; la sua tutela si colloca alle radici fondamentali dei valori umani. Di questi egli compie un severissimo esame, scartando, in nome di una sostanziale inconsistenza, quanto più comunemente gli uomini ambiscono (*ibidem* 636 A 6-9): unica realtà a confermarsi genuina gli risulta la cultura (A 9-12), alla quale si

(34) *Or.* IV, 103-109. L'argomentazione oscilla tra la sicurezza efficace e l'incertezza dell'intuizione; è variamente felice nel colpire: talora si trascina con qualche fatica come vagando nella nebbia, talora centra con agevole precisione il bersaglio.

aggrappa come ad un'alta motivazione di vita. La sua è però una passione che non ha nulla di istintivo, perché le parole, nell'atto di venir pronunciate, appaiono sottoposte ad un forte controllo razionale; il suo fervore ha un tono categorico perché è garantito da solide meditazioni (35). Quest'inno sgorga dalle radici della personalità; la posposizione della cultura a Dio serve assai più ad avvicinarla a lui che a distanziarla dal sommo valore; di tutte le contingenze terrestri essa è l'unica che possegga una sua intrinseca validità ed anche per ciò appare finalizzata a trasformarsi nel più perfetto atto di culto a Dio (cfr. *Or.* VI, 4 col. 728 A 1-10). La straordinaria ampiezza lessicale di *logos* permette a Gregorio di alternare l'accezione di « sermone » con quella di « cultura », che però nell'intimo finiscono per trovarsi compresenti: designa infatti una luce intellettuale che, dopo aver penetrato i problemi della persona e del mondo, tende ad irraggiarsi in chiarificazione verso gli altri ed in ossequio adorante verso Dio. La lunga litania di epiteti celebrativi, con cui esalta il suo « discorso » (728 A 1-10), se non manca di suonare anche un po' stancamente artificiale, scandisce però una indiscussa superiorità su quanto viene universalmente considerato come la ricchezza più preziosa: sotto una certa esteriorità di intonazione affiora un conscio senso di responsabilità, che si va man mano riscaldando. Infatti al cap. 5 (col. 728) Gregorio si rifà di nuovo all'encomio della cultura che aveva sviluppato alcuni mesi prima in *Or.* IV, 100: l'intelaiatura di fondo che appare la medesima (36), viene inquadrata in una cornice più larga. Ci sembra di assistere all'approfondirsi della sua meditazione. Quello che prima era un rilievo che attingeva da una semplice esigenza postulata la sua credibilità (37), ora viene consacrato da un ammmaestramento vincolante di Cristo: quando la cultura si identifica con la pietra

(35) « Ho lasciato tutto il resto a quanti lo volevano, ricchezza, nobiltà, gloria, cose tutte che appartengono alle vicissitudini di quaggiù ed ai godimenti che hanno la consistenza dei sogni; alla cultura letteraria (*toû lógou*) soltanto mi stringo e non mi lamento delle fatiche sopportate sulla terra ed in mare, che me l'hanno procurata. Possa aver io, e possano averla tutti i miei amici, la signoria della cultura letteraria, che io ho abbracciata e continuo ad abbracciare come mio primo ideale dopo quello che è il primo; intendo dire dopo la divinità e le speranze che non concernono le cose visibili » (cap. 100 col. 636 A 6 - B).

(36) Letterale la ripresa di *tà mèn gàr álla parêka* e di *toû lógou dè periéchomai mónou*; rielaborata la trattazione sulla preminenza della cultura rispetto a tutti gli altri beni terrestri bramati dagli uomini; equivalente la concessione della precedenza soltanto a Dio.

(37) L'autore dava cioè l'eccellenza della cultura come intuitiva.

preziosa per il cui acquisto il mercante vende tutto (cfr. *Matth.* 13, 45-46: col. 728 B 5), vengono giustificate tutte le rinunzie e le fatiche in suo favore, ma soprattutto si compie un trapasso dal transeunte al duraturo, si sale al mondo sopraterreno.

L'idea del sacrificio con cui si paga la cultura, intesa in quest'alta accezione (38), è sempre presente, ma non ingenera drammi psicologici, in quanto l'oratore percepisce con immediatezza il carattere basso e terra terra dei godimenti dai quali desiste (*Or.* IV, 100 col. 636 A 8; VI, 5 col. 728 B 12). La cultura esige quindi austerità di decisione, ma non comporta depauperamento, poiché apre l'adito a quei valori autentici ai quali è sempre fisso lo sguardo di Gregorio, avendo definitivamente superato il fascino delle lusinghe passionali, nelle quali abitualmente s'impigliano i più: del resto contro tali attrattive è proprio la cultura che scende a combattere come alleata (B 11). La luce dell'intelligenza (*lógos*) è meta per chi è cultore del *Lógos* divino (col. 728 B 5-6) ed è oggetto totale di amore subito dopo Dio (B 13), perché essa, che permea la vita e la dirige (B 9-10), diventa guida della via che conduce a Dio (B 10-11 e 14) e permette di farsene un concetto genuino, capace di persistere e di svilupparsi (39). L'attitudine intellettiva, raggiungendo e penetrando in Dio, si eleva al suo culmine massimo e diventa sapienza (40), nella quale una scaltrita tecnica raziocinatrice si appunta sulla verità. Gregorio rileva con senso di condanna, tanto in sé quanto negli altri, la compiaciuta ostentazione oratoria (*lógous*) di quanti sono dediti ai successi terreni, e le sostituisce la disposizione di chi solleva lo sguardo alla verace e suprema visione intellettuale (*lógon*) ed accoglie, in cambio di qualsiasi dono, Dio, al quale tutto ha dato e dal quale tutto riceve (*Or.* VII, 1 col. 756 A 11 - B 3).

---

(38) In *Or.* VII, 6 col. 761 A 8-10 Gregorio ricorda la separazione da Cesario e la sua dimora nelle scuole della Palestina «per amore dell'oratoria».

(39) B 14 - C 1 . Considero *mâllon dè kaì eis toûton* come una glossa dell'*eis toûto* precedente.

(40) C 2-5. Per una sua definizione gregoriana cfr. *Or.* II, 50 col. 460 B 7-10; SC. 247; p. 156, 13-15: «La sapienza presiede a tutto, raccoglie in sé tutto quanto c'è di bello, tanto che Dio stesso si compiace di venir chiamato con questo appellativo, piuttosto che con qualsiasi altro». Condizione essenziale perché una sagacia intellettuale meriti di venir così chiamata è che colga la realtà nei suoi effettivi aspetti e valori, adeguandovi il comportamento morale; si riduce invece ad una sapienza adulterata quella che «ristagna nelle parole, seduce incantando con una garrula loquacità, senza potere né volere innalzarsi al disopra di questo livello» (*Or.* XXV, 2 col. 1200 A 11-14; SC. 284, p. 158, 2-5). Gregorio si guarda bene dal restringere la cultura cristiana a disinvoltura sofistica.

La cultura come illuminante interpretazione del vero « conduce sempre agevolmente verso quanto c'è di bello e di buono » (*Or.* XIX, 16 col. 1061 C 11-12); è un'abilità ed una sapienza; in quanto sintesi della nobiltà dello spirito, avvia logicamente verso ciò che c'è di più grande e sublime. Ma se implica il fine, essa insiste forse maggiormente sul percorso; è un orientamento, un esame critico fornito di acume e di metodi. Basilio possedeva un'insuperabile capacità d'interpretare i propri pensieri, al riparo dagli opposti difetti comuni di avere una mente sprovvista della capacità di esprimersi o una capacità di esprimersi priva di una mente da seguire; meritava invece plauso per il perfetto equilibrio in entrambi i settori (*Or.* XLIII, 65 col. 584 A 12 - B 3). Basilio brillava per esattezza teologica e distinta dignità di eloquio (col. 584 B 6-8): poteva venir considerato come la personificazione della cultura cristiana. Verità e disinvolta eleganza erano gl'ideali di Gregorio, di cui sentiva il fascino e soprattutto il dovere.

FRANCESCO TRISOGLIO

# FEDE E SAPERE NELLA CONVERSIONE DI AGOSTINO (*)

Il titolo di questa conferenza mi è stato suggerito da quello di un'opera giovanile di Hegel, *Fede e sapere o filosofia della riflessione della soggettività*, del 1802 (1). Riprendendo il tema parecchi anni dopo, lo stesso Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*, del 1821-1831, così affermava: « Dio è il solo ed unico oggetto della filosofia... La filosofia è teologia e l'occuparsi di essa o, meglio, l'essere e operare in essa è, per sua propria natura, un atto di culto » (2).

Notevoli diversità separano la concezione di filosofia e teologia di Hegel da quella di Agostino; tuttavia mi è parso interessante riproporre il rapporto tra fede e sapere, non da tutti gli studiosi accolto in senso positivo, poiché per taluni sono due atteggiamenti distinti ed anche opposti.

Il tema non è facile, soprattutto perché l'opera di Agostino è vastissima e si impongono quindi delle scelte. Per parte mia, avvicinandosi il sedicesimo centenario della conversione di Agostino al cristianesimo (il periodo è compreso tra l'autunno del 386 e la primavera del 387), mi è parso opportuno soffermarmi soprattutto sulle opere composte da Agostino in questo periodo, oltre che sull'opera fondamentale, *Le confessioni*, che, anche se scritta più tardi, tra il 397 ed il 400, è di estrema importanza per conoscere la personalità dell'autore.

Ad un'attenta rilettura di quest'opera non si può negare che il racconto di Agostino risponde a verità, tanta è la sincerità e la serietà con cui egli « confessa » la sua vita, ammettendo quanto di positivo e di negativo ci fu in essa ed insieme lodando e ringraziando Dio per il suo aiuto (confessione, rin-

---

(*) Conferenza tenuta all'Associazione Culturale *Lyceum* di Genova l'11 dicembre 1985.

(1) Tradotta da R. Bodei in G.W.F. HEGEL, *Primi scritti critici*, Milano, 1971, p. 121 ss.

(2) Cito da A. CARACCIOLO, *La religione e il cristianesimo nell'interpretazione di Hegel*, in « L'opera e l'eredità di Hegel », Bari, 1974, p. 53.

graziamento e lode costituiscono appunto il complesso significato del titolo *Confessioni* (3)).

Seguendo da vicino la vita dell'autore si può così individuare più nettamente il tema « fede e sapere » propostoci.

Agostino nasce nel 354 a Tagaste in Numidia (l'attuale Algeria) da padre pagano, Patrizio, e da madre cristiana, Monica. Non viene subito battezzato, ma Agostino, fra i pochi accenni alla sua infanzia, ricorda: « Avevo udito parlare sin da fanciullo della vita eterna, che ci fu promessa mediante l'umiltà del Signore Dio nostro, sceso fino alla nostra superbia, e già ero segnato col segno della sua croce, già insaporito del suo sale fino dal giorno in cui uscii dal grembo di mia madre (4)... Dunque allora io credevo, come mia madre e tutta la casa, eccettuato soltanto mio padre » (5).

La fede è quindi instillata in lui sin da piccolo, anche se è destinata a crescere lentamente nel successivo sviluppo della sua vita.

Agostino si rivela di indole intelligente, appassionata, vivace, nel periodo dei suoi studi cominciati a Tagaste e continuati poi a Madaura ed a Cartagine, in vista della professione di retore, cioè maestro di eloquenza. Egli ammette di aver spesso provato avversione allo studio, specialmente del greco, mentre si commuoveva alla lettura di Virgilio; di aver amato il giuoco e gli amici, con cui spesso scherzava e compiva pure bravate (come il noto furto delle pere (6)). Amava soprattutto la donna e non ha rossore di confessare che « amare ed essere amato mi riusciva più dolce se anche del corpo della persona amata potevo godere » (7).

Mentre il padre non si cura della sua formazione e lo lascerà presto, morendo nel 371, la madre Monica, dice Agostino, « mi raccomandò sì il pudore, ma non si curò di rinserrare nei

(3) Per la storia del termine cfr. l'accurata indagine di E. VALGIGLIO, *CONFESSIO nella Bibbia e nella letteratura cristiana antica*, Torino, 1980.

(4) Allude al rito del sale che si poneva, e si pone tuttora, sulla bocca dell'infante.

(5) *Confessioni* I, 11, 17: cito dalla versione di C. CARENA, affiancata al testo latino dell'edizione di M. Skutella riveduto da M. Pellegrino, Roma, IV ed., 1982.

(6) *Conf.* II, 4, 9 ss.

(7) Ibid., III, 1, 1.

limiti dell'affetto coniugale la mia virilità... Non se ne curò per timore che le pastoie coniugali inceppassero le mie prospettive degli studi, ove entrambi i miei genitori ambivano che io progredissi » (8).

Così, dopo varie esperienze, Agostino si legherà stabilmente con una donna, di cui non fa mai il nome, di rango sociale inferiore al suo, come consentiva la legge romana dell'epoca, e dalla quale avrà un figlio, Adeodato. Più tardi, ormai convertito e separatosi dalla sua compagna, così parlerà di tali unioni nell'opera *Sul bene coniugale,* composta nel 401: « Sorge spesso questo problema: se un uomo ed una donna vivono insieme senza essere uniti legittimamente, non allo scopo di avere dei figli, ma perché incapaci di conservare la continenza; e se hanno preso il comune accordo di non avere rapporti con altri, può questa unione essere chiamata matrimonio? Forse, ma soltanto ove avessero deciso di mantenere fino alla morte la fedeltà che si erano reciprocamente promessi » (9).

A Cartagine, studente di retorica, incontra un'opera destinata ad infiammarlo alla ricerca della sapienza: è l'*Hortensius,* un dialogo di Cicerone, ove tra l'altro trova scritto: « Se le anime che noi abbiamo sono eterne e divine, dobbiamo concludere che quanto più lasciamo ad esse liberamente spiegare l'attività loro propria, cioè quella di ragionare e di ricercare il sapere, tanto più facilmente potranno ascendere e tornare al cielo » (10).

Agostino riferisce di essersi accostato nello stesso periodo alla Bibbia, ma di esserne rimasto poco convinto, come « di un oggetto oscuro ai superbi e non meno velato ai fanciulli, un ingresso basso, poi un andito sublime e avvolto di misteri » (11).

Aderì invece, nel suo intenso desiderio di sapere, alla setta dei Manichei, seguaci di Mani, un orientale che si era proclamato apostolo di Cristo ed era stato giustiziato dal governo persiano nel 276 d.C.

---

(8) Ibid., II, 3, 8.

(9) Citato da P. BROWN, *Agostino di Ippona,* Torino, 1971, p. 76.

(10) E' il framm, 97, citato nell'opera *Sulla trinità* XIV, 19, 2: cfr. BROWN, *o.c.,* p. 27 e *Conf.* III, 4, 7.

(11) *Conf.* III, 5, 9.

Per nove anni Agostino insegnerà retorica a Tagaste ed a Cartagine, seguito dalla madre che si preoccupa vivamente per la sua fede.

Il contatto con il pensiero manicheo non soddisfa però Agostino, soprattutto perché lascia insoluti i problemi per lui più importanti: l'essenza di Dio, ritenuta materiale come quella dell'anima, ed il concetto di male, considerato una sostanza indipendente dalla volontà dell'uomo.

Nel 383 Agostino, di nascosto da sua madre, con l'appoggio di influenti manichei va a Roma ad insegnare sempre retorica e l'anno successivo passa a Milano, dove incontra Ambrogio e comincia a frequentare le sue prediche; l'anno dopo lo raggiungerà colà la madre.

Ambrogio, nutrito di neoplatonismo, come altri personaggi illustri di Milano, tra cui Simpliciano e Teodoro, avvia Agostino all'interpretazione allegorica della Bibbia e, mentre si fanno sempre più deboli i legami col manicheismo, progredisce contemporaneamente la sua fede, come egli stesso ammette: « Da allora cominciai a preferire la dottrina cattolica, anche perché la trovavo più equilibrata ed assolutamente sincera nel prescrivere una fede senza dimostrazioni... Il manicheismo invece prometteva temerariamente una scienza, tanto da irridere la fede, e poi imponeva di credere ad un grande numero di fole del tutto assurde » (12).

Intense sono le discussioni su questi argomenti tra Agostino e gli amici Alipio e Nebridio, che l'avevano seguito dall'Africa « con l'unico intento — afferma Agostino — di vivere insieme a me nella ricerca ardentissima della verità e della sapienza » (13).

Comincia così a maturare il desiderio di rinunciare alla vita mondana, ma per Agostino c'è sempre il bisogno, la *consuetudo,* della donna, di cui non sa fare a meno.

Sono note le varie tappe che condurranno Agostino a superare del tutto anche questo ostacolo, rinunciando definitivamente al matrimonio; la famosa scena del giardino è il punto culminante dell'ardua lotta interiore che si placa nell'accettazione delle parole dell'apostolo Paolo, come Agostino stesso ci

(12) Ibid., VI, 5, 7.
(13) Ibid., VI, 10, 17.

narra: « Parlavo e piangevo nell'amarezza sconfinata del mio cuore affranto. Ad un tratto dalla casa vicina (14) mi giunge una voce, come di fanciullo o fanciulla, non so, che diceva cantando e ripetendo più volte: — Prendi e leggi, prendi e leggi... L'unica interpretazione possibile era per me che si trattasse di un comando divino ad aprire il libro ed a leggere il primo verso che vi avrei trovato... Lo afferrai, lo aprii e lessi tacito il primo versetto su cui mi caddero gli occhi. Diceva: — Non nelle crapule e nell'ebbrezze, non negli amplessi e nelle impudicizie, non nelle contese e nelle invidie, ma rivestitevi del Signore Gesù Cristo e non assecondate la carne nelle concupiscenze... Appena terminata la lettura di questa frase, una luce, quasi, di certezza penetrò nel mio cuore e tutte le tenebre del dubbio si dissiparono » (15).

Con questo Agostino non ha ancora raggiunto del tutto la sapienza. In attesa del battesimo, appena terminata con l'estate la sua attività di maestro di retorica, si ritira con la madre, il figlio e gli amici a Cassiciaco, vicino al lago di Como, nella villa dell'amico Verecondo.

Là comporrà varie opere, che continuano ad approfondire la ricerca della verità sempre più vicina.

Anzitutto i *Soliloqui,* in due libri, in cui immagina un dialogo tra sé e la sua ragione ed indaga a fondo sull'essenza di Dio e dell'anima; poi i tre libri *Contro gli Accademici,* in cui ribadisce che solo la verità può rendere felice l'uomo e che la sapienza è la via che conduce alla verità; l'opera *Sulla vita beata,* in cui ritorna sugli stessi argomenti; quella *Sull'ordine,* in due libri, in cui così è sintetizzato il rapporto tra fede e sapere: « Due sono le vie possibili da seguire quando l'oscurità dell'oggetto che studiamo ci piomba nel dubbio: la ragione e la fede. La filosofia garantisce la ragione, ma libera pochi dal dubbio. E tuttavia essa non li induce per se stessa a disprezzare le verità rivelate; è anzi la sola che mette in grado di formularne l'esatto significato, entro i limiti consentiti dalla rivelazione stessa. La vera e genuina filosofia ha appunto la funzione di insegnare l'esistenza di un Principio che non ha avuto

(14) Non « divina », come ha il più antico codice delle *Confessioni:* su questo particolare, come pure sull'intero episodio cfr. le accurate osservazioni di P. COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire, antécédents et posterité,* Parigi, 1963, pp. 137-197.

(15) *Conf.* VIII, 12, 29: il passo paolino citato corrisponde a *Rom.* 13, 13 s.

alcun principio, l'immensità dell'intelligenza che in tale Principio vive ed il valore che da lei promana per la nostra salvezza... A loro volta le verità rivelate spiegano che egli è un solo Dio onnipotente, ed è allo stesso tempo un Dio Trinità, Padre e Figlio e Spirito Santo. Esse, mediante la fede sincera, liberano dall'errore tutti gli uomini senza tuttavia confondersi con le verità razionali, come alcuni dicono... Grande è poi il mistero che un Dio così alto abbia voluto rivestire e portare per noi la forma sensibile della natura umana » (16).

Il trattato *Sull'immortalità dell'anima*, composto al ritorno a Milano, precede di poco il rito solenne del battesimo, che Agostino riceverà dalle mani di Ambrogio la notte del Sabato Santo, 24-25 aprile, del 387, insieme col figlio Adeodato e l'amico Alipio.

Nella stessa estate del 387 Agostino riparte per l'Africa, ma ad Ostia Tiberina la madre Monica si ammala e muore.

È significativo, e documenta ulteriormente la sincerità del suo racconto, il fatto che gli elogi della madre, della sua pietà, della sua pazienza con il marito che pure l'aveva tradita, della sua bontà con la suocera e le domestiche maliziose, siano preceduti dall'ammissione di un difetto di Monica giovane *meribibula*, cioè « beona »; come altrettanto significativa è la nota esperienza della cosiddetta « estasi » di Ostia, in cui si scorge evidente l'influenza dell'analoga esperienza « plotiniana », che in Agostino è ormai divenuta « cristiana » (17).

Si direbbe che dopo la conversione l'amore per la ricerca della sapienza si accentui in Agostino, che continuerà ad indagare su temi squisitamente filosofici, come quello della struttura del tempo nell'XI libro delle *Confessioni* (si pensi a *Sein und Zeit* di Heidegger!) e, in connessione con questo tema, l'indagine sui primi versetti del *Genesi* I, 1 ss. (*In principio Dio creò il cielo e la terra...*), che Agostino interpreta allegoricamente come creazione operata dall'intera Trinità (nei libri XII e XIII delle *Confessioni*).

---

(16) Ho citato la versione di F. VITTORINO JOANNES, *Per conoscere S. Agostino*, Mondadori, 1976, p. 207; su questo periodo della vita agostiniana cfr. inoltre F. DELLA CORTE, *Agostino catecumeno*, in « Cultura e scuola », 97 (1986), pp. 44-53.

(17) *Conf.* IX, 8, 18 ss. e 10, 23 ss.

La ricerca della sapienza non lo lascerà neppure quando, dopo il ritorno in Africa, nel 391 sarà contro la sua volontà ordinato sacerdote e, successivamente, nel 395 sarà consacrato vescovo di Ippona.

La multiforme attività pastorale al servizio della diocesi non gli impedirà di comporre, oltre le opere polemiche contro le varie eresie (soprattutto quella donatista e pelagiana), altri capolavori del suo ingegno volto alla ricerca della verità: cito soltanto l'opera *Sulla trinità*, composta tra il 399 ed il 419, e quella *Sulla città di Dio*, tra il 412 ed il 417.

Con la sua adesione alla chiesa cattolica Agostino aveva così risolto il rapporto tra fede e sapere: il suo sapere si identificava ormai con la sua fede, che costituiva l'aiuto indispensabile per penetrare nei più ardui problemi dell'esistenza.

Possiamo così tornare brevemente alla frase di Hegel citata all'inizio. Giustamente Alberto Caracciolo in un saggio intitolato « Un ritorno alla filosofia della religione di Hegel? » (si noti la forma interrogativa del titolo (18)) fa notare come le suggestive affermazioni hegeliane sulla filosofia e sulla teologia non siano immuni dall'aporia fondamentale della sua concezione religiosa, che sta appunto nell'avere identificato la religione col mito, e quindi in un senso diametralmente opposto a quello agostiniano.

Filosofia e teologia sono invece in Agostino strettamente connesse e fondate sulla base biblica, cioè sull'accettazione totale della realtà storica del cristianesimo, quale viene affermata e continuata dal cattolicesimo, nonostante tutte le evidenti e comprensibili influenze del pensiero antico, in particolare del neoplatonismo, che le hanno contrassegnate.

C'è un passo del *Simposio* platonico che illustra bene quanto stiamo dicendo. In quest'opera, dedicata da Platone all'indagine sull'essenza dell'amore, dopo l'intervento di vari personaggi prende la parola Socrate che, con la sua consueta modestia, dichiara di condividere la concezione dell'amore di Diotima, profetessa di Mantinea.

> « Vedi dunque — disse Diotima — che anche tu non ritieni l'amore (*eros*) un dio.

(18) In *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Napoli, 1976, pp. 37-75.

— Che cos'altro allora potrebbe essere l'amore — chiesi —: un mortale.

— Niente affatto.

— Come nei casi precedenti — disse — qualcosa tra mortale ed immortale.

— Che cosa dunque, o Diotima?

— Un grande demone, o Socrate. Infatti ogni essere demonico è tra dio e il mortale.

— E quale forza possiede? — dissi io.

— Interpretando e trasmettendo agli dei le cose da parte degli uomini e agli uomini le cose da parte degli dei, ... completa in modo che il tutto lega a se stesso. *Dio non si mescola all'uomo,* ma per mezzo del demone dell'amore avviene ogni rapporto e dialogo da parte degli dei verso gli uomini sia nella veglia che nel sonno ». (19)

È significativo che lo stesso motivo ritorni in Agostino, che nell'ampia trama della *Città di Dio* dedica notevole spazio alla confutazione della demonologia platonica, ripresa ed approfondita dall'opera *Sul dio di Socrate* di Apuleio.

Nel libro IX, in particolare nei capitoli 15 e 16, egli così scrive: « Non è vero ciò che lo stesso platonico Apuleio afferma abbia detto Platone: — *Nessun dio si mescola all'uomo.* E sostiene che questa è la caratteristica precipua della loro sublimità, che non si contaminano per nessun contatto degli uomini. Invece lungi da noi pensare che Dio incontaminabile temesse la contaminazione da parte dell'uomo di cui si rivestì o da parte degli uomini tra cui visse come uomo... Questi è, come annuncia la Sacra Scrittura, *il mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Gesù Cristo* » (20).

Ed in uno stupendo brano di prosa d'arte delle *Spiegazioni dei Salmi* 96,4, così Agostino sintetizzerà la storia della passione e risurrezione di Cristo:

« Colui che stette davanti al giudice,
colui che ricevette gli schiaffi,
colui che fu flagellato,
colui che fu sputacchiato,

(19) Ho tradotto dall'edizione di L. ROBIN, *Platon. Le banquet,* Parigi, 1922, pp. 53-54.

(20) Ho tradotto dall'edizione di B. DOMBART e A. KALB, *De civitate Dei,* « Corp. Chr. », 47, Turnout, 1955, libro IX, 16-17; la citazione relativa a Cristo è da *1 Tim.* 2, 15.

colui che fu coronato di spine,
colui che fu percosso dai pugni,
colui che fu appeso al legno,
colui che pendendo sul legno fu insultato,
colui che morì in croce,
colui che fu trafitto dalla lancia,
colui che fu sepolto,
proprio lui è risorto:
come Signore ha regnato.
Infieriscano quanto possono i regni:
che potranno fare al re dei regni,
al Signore di tutti i re,
al creatore di tutti i secoli? ». (21)

Come si vede, è l'ispirazione genuinamente « biblica » che sta a fondamento del pensiero agostiniano ed il realismo dell'incarnazione di Cristo illumina la felice sintesi da lui operata tra fede e sapere, tra l'eredità insostituibile della cultura antica ed i nuovi suggestivi aspetti del pensiero cristiano.

Ma un tale risultato non sarebbe stato possibile se l'affermazione platonica: *Dio non si mescola all'uomo* non fosse stata storicamente smentita o, per dir meglio, superata, una volta per sempre, dall'affermazione non meno significativa ed opposta del Vangelo di Giovanni: *Il Verbo si fece carne ed abitò fra noi* (22).

Non solo, ma lo stesso Giovanni rivelava l'essenza di questo Dio che, per mescolarsi agli uomini, si era fatto lui stesso uomo senza alcun timore di contaminarsi né di perdere la sua dignità, neppure nella tragica fine della sua vita terrena: *Dio è amore (agape)* (23).

La concezione classica dell'*eros* non poteva ottenere compimento e sublimazione più grandi che nella nuova concezione cristiana dell'*agape.*

ALDO CERESA-GASTALDO

(21) Ho tradotto dall'edizione di E. DEKKER e G. FRAIPONT, « Corp. Chr. », 39, Turnout, 1956, pp. 1356-1357.

(22) *Giov.* 1, 14.

(23) *1 Giov.* 4, 8 e 16.

## QUADRIVIUM EDIZIONI

**Via XII Ottobre, 14**

**GENOVA**

LUIGI IAMMARRONE, *Teologia e Cristologia: «Dio esiste?» di Hans Küng*, Genova, 1982, pagg. 178, lire 6.500.

La svolta cristologica nel pensiero dei Riformatori ...;

Alle origini della teologia e della cristologia eterodosse ...;

Il « trascendentale » moderno ...;

La nuova ermeneutica ...;

La metodologia cristologica di Hans Küng ...;

Chi è Gesù? E' il vero ed eterno Figlio di Dio? ...;

L'esistenza di Dio è razionalmente dimostrabile ...;

La divinità di Cristo e la Trinità ...

---

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

# DUE COMPONENTI SOCIO-ECONOMICHE NELLA BIBBIA: RICCHEZZA E POVERTA'

« *Figlio dell'uomo, ti ho costituito sentinella* »
(EZ. 3, 17)

Lo studio delle tematiche enunciate nel titolo tende ad evidenziare, nelle specifiche qualità emergenti da alcuni libri biblici (1), il giudizio relativo a due realtà opposte, ma in diverso senso ambedue incidenti sull'uomo, perennemente attuali, fonte di gioia o di affanno, antinomiche, oltre che intrinsecamente contradittorie, fallaci e portatrici di felicità, o di sventure: la ricchezza, considerata nell'accezione comune di possesso di beni materiali, ed il suo contrario, la povertà (2).

Questi due termini, molto familiari in ogni tempo, sono oggi più che mai oggetto di studio per la realtà che sottintendono, nel loro valore contestuale ad essa, esaltati e rigettati, ritenuti da attuare o da eliminare, teorizzati e configuranti le stesse istituzioni socio-economiche e politiche (3).

Non molti sono coloro che hanno percepito il senso profondo ed alle volte recondito, culturale, spirituale e religioso, di queste due realtà, come invece è riscontrabile nella Bibbia: realtà che tuttavia attualmente impongono l'esigenza di una loro giusta funzione e collocazione sotto il profilo etico, sia individuale che sociale (4).

Per quanto riguarda la parte vetero-testamentaria, i rilievi delle differenziazioni di classi sociali in base a ricchezza e povertà non implicano giudizi sulla struttura della società stessa

---

(1) V. ad es. *Proverbi, Profeti, Salmi,* ecc.; *Nuovo Testamento.*

(2) Un'amplissima trattazione di A. GEORGE sulla *povertà* nella Bibbia e alla voce, nel « Dictionnaire de la Bible Suplém. » 7, 37 (1962).

(3) V. E. De KADT, G. WILLIAMS (ed.), *Sociology and development,* Barnes and Noble, New York 1974; A. GUNDER FRANK, *Sul sottosviluppo capitalista,* Jaca Book, Milano 1970; P. L. ZAMPETTI, *L'uomo e il lavoro nella nuova società,* Rusconi ed., Milano 1984.

(4) Cfr. K. RAHNER, *La teologia della povertà,* ed. Paoline, Roma 1968.

e non costituiscono una critica alle istituzioni in sé, bensì formulano delle riflessioni etiche, religiose e di comportamento, secondo la legge morale dell'individuo.

Diversa è la posizione delle due entità intrinseche alla predicazione di Cristo, poiché egli esalta il povero sotto il profilo religioso e morale e lo riscatta socialmente definendolo figlio di Dio e fratello di tutti gli altri uomini che credono in Lui (5).

La barriera tra le classi sociali con Gesù perde il suo senso, pur essendo varie le strutture socio-politiche, nel corso delle periodizzazioni storiche a lui successive.

La lettura di alcune osservazioni sul pensiero economico del Cristianesimo (6), che prese i suoi inizi dal Giudaismo, rende necessario un controllo sulle fonti di informazione dei due campi.

La ricerca è condizionata da vari rilievi — a nostro avviso i più importanti — sui dati delle narrazioni e delle dottrine delle due parti della Bibbia, l'Antico Testamento per il Giudaismo ed il Nuovo per il Cristianesimo (i cui versanti cronologici sono segnati dalla divisione ormai stabilita ed insostituibile della periodizzazione storica, a.C. per il Giudaismo e d.C. per il Cristianesimo).

A queste due fonti si riportano, ove occorra, gli appartenenti alle due religioni, anche quando ciò avvenga ai fini pratici della normativa religioso-legale e morale.

Delle versioni italiane ho qui usato quella edita a cura della Società Biblica Italiana (7); delle versioni straniere ho utilizzato la cosiddetta « Bible de Jérusalem » (8) e la « Bible de la Pléiade » (9), quest'ultima comprendente il solo Antico Testamento, in massima ad opera di E. DHORME (10).

---

(5) V. quanto in proposito afferma, con una prospettiva del tutto nuova sulla società contemporanea, P. L. ZAMPETTI, *La società partecipativa*, Dino ed., 2.a ed., Roma 1982, pp. 188 ss.

(6) V. di É. DES PLACES - C. GHIDELLI, *L'ambiente filosofico e religioso* in *Introduzione al Nuovo Testamento*, dir. da G. RINALDI - P. DE BENEDETTI, ed. Morcelliana, Brescia 1971, pp. 993-995.

(7) *La Bibbia concordata*, ed. Mondadori, 1.a ed., Verona 1968.

(8) *La Sainte Bible*, traduite en français, sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Les éditions du Cerf, Paris 1956.

(9) La Bible. *L'Ancien Testament*, Paris, Gallimard, 2 voll., 1957.1959.

(10) Le traduzioni seguite nel presente studio appartengono tutte ad una (di massima alla prima) delle opere qui citate. Casi particolari sono ogni volta indicati. La numerazione e denominazione dei testi è sempre secondo l'ebraico.

## ANTICO TESTAMENTO

### *La più antica forma di ricchezza: nomadismo.*

La più antica forma di ricchezza nella società ebraica appare essere il possesso di bestiame, grosso e minuto, di schiavi e schiave: non si parla ancora di agricoltura, in quanto la terra è solo un bene comune per i pascoli. Abramo, recatosi nel paese di Canaan per ordine divino, riceve la promessa: « Alla tua discendenza darò questa terra ». Egli perciò eresse in quel luogo un altare al Signore, che gli era apparso (*Gen.* 12, 7). Poiché sopraggiunse nel paese percorso da Abramo (11) una carestia, questi si recò in Egitto, dove fu notata la bellezza di Sarai, che fu presa e condotta nella reggia del faraone, mentre Abramo, per riguardo a lei, veniva arricchito con « greggi e armenti, asini, servi e serve, asine e cammelli » (*Gen.* 12, 16). Ma male ne incolse « al faraone ed al suo palazzo ». Conosciuta però la causa dei guai, che gli erano piovuti improvvisamente addosso (cioè il fatto che Sarai era non la sorella di Abramo, ma la moglie), il faraone fece scortare fino al confine Abramo con Sarai e tutti i suoi averi che lo rendevano molto ricco « di bestiame, di argento e di oro » (*Gen.* 13, 2).

Gli anni di servizio di Giacobbe presso lo zio Labano (*Gen.* 29, 10) portarono un aumento di ricchezza a Labano stesso (*Gen.* 30, 42), ma in modo più rilevante a Giacobbe, il cui « salario » erano i migliori animali del gregge, che Giacobbe curava (*Gen.* 30, 32). L'aumento della fortuna di Labano è « benedizione del Signore » (*Gen.* 30, 27; 30, 30).

Ancora al tempo di David ricco e povero sono distinti per il possedimento di bestiame, come risulta dalla parabola di Natan (*2 Sam.* 12, 1-2).

### *Nel deserto: l'offerta in « sicli » per il riscatto.*

E' notevole, però, che già nel deserto all'uscita dall'Egitto, per la costruzione della « Tenda del convegno », ossia la tenda sacra e gli oggetti cultuali che vi dovevano essere (come l'altare), la raccolta tra il popolo della spesa necessaria è indicata in « mez-

(11) Frequente è il riferimento alla tenda, piantata e tolta, ad oriente di Betel e verso il Negheb, evidente segno di vita nomade (*Gen.* 12, 8-9).

zo siclo » a testa, senza distinzione di ricchi e poveri (*Es.* 30, 15); il « mezzo siclo » deve intendersi « siclo del santuario », di 20 *ghera* (*Es.* 30, 13). « Mezzo siclo sarà il tributo per il Signore » (*Es.* 30, 13): almeno in origine « siclo » e « ghera » dovevano essere nomi di pesi; si dice che questa tassa è per l'« espiazione » di coloro che la dànno (*Es.* 30, 15) — ossia è obbligatoria — dovendo servire per il censimento degli Israeliti — maschi a quanto pare — dai vent'anni in su. Il termine « siclo del santuario », presuppone che la misura è indicata in base ad un peso noto con questo nome, sorto, ovviamente, quando il « santuario », cioè il tempio esisteva, e veniva redatta la memoria biblica per iscritto: « Prenderai (tu Mosè) il denaro dell'espiazione dai figli di Israele e lo adopererai per il servizio della tenda del convegno: sarà per i figli di Israele una ricordanza davanti al Signore, mentre farete espiazione per le vostre persone » (*Es.* 30, 16).

*Oro per il « vitello ».*

Poco dopo, per la fusione del « vitello d'oro », Aronne fa raccogliere i pendenti d'oro, che hanno alle orecchie le mogli e le figlie degli Israeliti (*Es.* 32, 2), secondo il desiderio espresso dal popolo: « Facci degli dei che vadano davanti a noi, poiché, quanto a questo Mosè, l'uomo che ci ha fatto salire dal paese d'Egitto, non sappiamo che cosa gli sia accaduto » (*Es.* 32, 1).

*Salomone: il re sapiente.*

Con Salomone (12) il regno israelitico acquista la sua fisionomia culturale, che non verrà sostituita da un'altra, così originale e superiore. Salomone è il re sapiente, tutto ciò che vale è un condensato di sapienza: si cerca saggezza per gli aspetti amministrativi delle autorità di governo, per ogni bene privato e pubblico e per l'esercizio di ogni attività.

*Detti dei profeti e Salmi.*

A Salomone la tradizione fa risalire la grande maggioranza dei « Proverbi » o « detti », stilisticamente costruiti secondo certe

(12) Per gli aspetti interni ed esterni del suo regno v. *Introduction critique à l'Ancien Testament*, tome 2, a cura di H. CAZELLES, ed. Desclée et Cie, Paris 1973, pp. 44-45.

norme, che li faranno facilmente riconoscere: negli esempi più caratteristici due proposizioni « parallele », secondo varie forme, di cui le principali sono identità e contrasto.

Le due frasi sono il verso, che viene anche sviluppato in vario modo e — questo è importante — domina tutta la produzione poetica: della preghiera e canto *(Salmi)*, del detto popolare, dell'insegnamento, in massima parte religioso-morale, spesso aspramente polemico, dei profeti, ecc.

Un esempio da GEREMIA (9, 22-23):

(22) *Il sapiente non si glorii della sua sapienza,*
*il forte non si glorii della sua forza,*
*il ricco non si glorii della sua ricchezza,*

(23) *ma chi si vuol gloriare si glorii di questo:*
*aver senno,*
*conoscere me,*
*ché io sono il Signore, che pratica la bontà,*
*il diritto e la giustizia sulla terra.*
*Di costoro mi compiaccio: oracolo del Signore.*

Questo pensiero ci riporta al nostro tema, che tra i valori, insieme con la « sapienza » e la « forza », mette in vista la « ricchezza », valori non preminenti, come lo sono invece quelli della seconda parte (« ma ... »).

Un passo del *Salmo* 72, che in testa porta l'attribuzione a Salomone (v. 1), dice:

(12) *Ecco, tali sono i malvagi:*
*sempre tranquilli, accrescono i loro beni.*

(13) *Dunque invano ho conservato puro il mio cuore,*
*ho lavato nell'innocenza le mie mani,*

(14) *poiché sono tribolato tutto il giorno*
*e la mia pena si rinnova ogni mattina.*

(15) *Se dicessi: « Così parlerò anch'io »*
*ecco tradirei la stirpe dei tuoi figli.*

(16) *Allora mi detti a pensare per comprendere,*
*ma troppo ardua cosa apparve agli occhi miei,*

(17) *finché non entrai nel mistero di Dio*
*e compresi quale sarebbe stata la loro fine.*

(18) *Certo, tu li conduci per vie sdrucciolevoli,*
*li fai cadere nei dirupi.*

*La Sapienza di Salomone.*

Un altro esempio tratto dal libro *Sapienza di Salomone* (cap. 7), sempre in tema di ricchezza, afferma:

(7) *Perciò pregai e mi fu dato il senno,*
*invocai e venne in me lo spirito di sapienza.*
(8) *L'ho preferito a scettri e a troni*
*e la ricchezza ho stimato un nulla in suo confronto;*
(9) *non ho assomigliato ad essa le pietre preziose,*
*perché tutto l'oro in suo confronto è un po' di sabbia*
*e come fango sarà stimato l'argento di fronte a lei.*
(10) *L'ho amata più della salute e della bellezza*
*e ho preferito il suo possesso a quello della luce del sole,*
*perché inestinguibile è il suo splendore.*
(11) *Mi vennero poi con essa tutti i beni insieme,*
*e infinita ricchezza è nelle sue mani.*
(12) *Ho goduto tutte queste cose, perché di esse è guida la*
*ma ignoravo che essa ne fosse anche la madre.* [*sapienza,*

Questi tre passi, ricchi di un'autentica poesia, offrono al lettore una ben precisa collocazione di temi, derivante da una ispirata comparazione; determinati valori, che rispecchiano situazioni da sempre vissute, possono essere compresi solo entrando « nel mistero di Dio », pregando ed invocando per ottenere « lo spirito di sapienza ». Ecco allora che l'uomo è in grado di discernere il vero bene, voluto dall'economia di Dio e non dal pensiero egocentrico e fallace dell'uomo. Potremmo quindi a ragione definire tali elementi emergenti dai passi sopra citati, assieme con il Miegge, i « diritti di Dio » che, se riconosciuti ed attuati in base ad una teologia morale, si trasformano in ricchezza — non solo spirituale — anche dell'uomo, divenendo, a loro volta, in tale necessaria dipendenza, « diritti dell'uomo », diritti sia del singolo, sia dell'individuo inserito nella società (13).

*I detti sulla ricchezza.*

Fuori dei testi citati, la più antica raccolta sapienziale salomonica (con quella di altri autori) è nel libro dei *Proverbi.* Vi si osserva lo sforzo di giungere ad enunciati di verità, p. es. *Prov.* 10, 15 (e cfr. 18, 11): i testi sono in parte identici, ma di senso

(13) G. MIEGGE. *Dalla « riscoperta di Dio » all'impiego nella società*, ed. Claudiana, Torino 1977, pp. 103-104.

contrario, potendo la ricchezza essere considerata un vero valore, in quanto frutto di giustizia (cfr. *Prov.* 3, 18), oppure una vanità (cfr. *Prov.* 11, 4.7).

*Prov.* 10, 15: *I beni del ricco sono la sua città forte,*
*la rovina dei poveri è la loro miseria.*

*Prov.* 18, 11: *I beni del ricco sono la sua roccaforte*
*come un'alta muraglia sono nella sua fantasia.*

*Pensieri su ricchezza e povertà.*

Molti detti dei libri sapienziali hanno un senso leggermente pessimistico sulla condizione del povero nella vita, guardata con un atteggiamento di benevolenza verso chi ha di meno e non per colpa sua, essendo constatazioni di fatti, non giudizi.

*Prov.* 14, 20: *Anche al suo prossimo è odioso il povero,*
*ma gli amici del ricco sono molti.*

Ci è giunta in greco, ma si sono ritrovate parti dell'originale ebraico, una notevole raccolta di detti, che viene citata col nome dell'autore, SIRACIDE, o col nome greco, *Ecclesiastico* (abbreviato *Eccli.*).

SIR. 13, 21: *Un ricco vacilla! è sostenuto dagli amici,*
*mentre un povero che cade è respinto dagli amici.*

SIR. 11, 14: *Beni e mali, vita e morte*
*povertà e ricchezza vengono dal Signore.*

SIR. 13, 23-25: (23) *Il ricco parla e tutti tacciono*
*e fino alle nubi esaltano la sua parola.*
*Parla invece il povero e dicono: «Chi è costui»?*
*e, se incespica, lo gettano a terra.*

(24) *E' buona la ricchezza, in cui non vi è peccato,*
*e cattiva la povertà sulla bocca dell'empio.*

(25) *Il cuore dell'uomo cambia il suo volto,*
*sia in bene che in male.* (14)

(14) JEAN HADOT (Pléiade II, p. 1751) osserva: « Non c'è pura e semplice equivalenza tra *ricco* e *cattivo*, tra *povero* e *buono*. La ricchezza può essere buona ed inversamente. Ciò che conta è *il cuore dell'uomo*, ossia l'orientamento profondo di tutto il suo essere; il viso ne è il riflesso ». Cfr. il commento a *SIR.* 14, 3-10 di questo articolo, pag. 505.

Come si vede, il SIRACIDE tratta abbastanza spesso il tema della povertà e della ricchezza. I rilievi di fatto sono facilmente accompagnati da giudizi morali. In questi versetti è fissata con acutezza di osservazione una mentalità sociale assai comune, troppo spesso riscontrabile tutt'oggi, relegata al valore attribuito ad elementi (come la ricchezza) sopraggiunti, (v. 23) che nulla implicitamente hanno in comune con la verità e la giustizia. Infatti le parole (buone) del povero (cioè di chi non occupa una posizione eminente nella società) cadono inascoltate nel vuoto più sterile e tenebroso: è la risultante della dinamica del potere dell'antico, come del moderno, politico e sociale, quando esso non si lega alla saggezza ma, per tortuosi motivi, preferisce il suo contrario.

SIR. 8, 2: *Non contendere con l'uomo ricco,*
*affinché non ti opponga il suo denaro;*
*l'oro infatti rovinò molti*
*e piegò i cuori dei re.*

*Eccl.* 10, 20: *Neppure col pensiero devi dir male del re e neppure nella camera da letto devi sparlare del ricco, perché l'uccello del cielo può portare la tua voce ed il volatile può riferire la tua parola.*

Si potrebbe dire che in questi versetti, a chi si trova in una posizione sfavorevole, viene consigliata una sottile sensibilità pratica. Un velo di pessimismo, appena mitigato dal così detto « saper stare al mondo » si stende sulla constatazione che (quasi) sempre la giustizia è vanificata se poggia il suo diritto soltanto sui dettati assoluti e corruttibili del potere (il cuore di un re, o comunque di un capo potente, che è capace di flettersi davanti alle scintille dell'oro ed alla forza che da esso può provenire).

SIR. 31, 1: *Le veglie per la ricchezza logorano le carni*
*e le preoccupazioni per essa scacciano il sonno.*

Ecco alcune pennellate di realismo sulla ricchezza, considerata da chi la possiede come fine a se stessa: veglie tormentate spesso dalla paura di perdere il troppo che si ha, e volti che tradiscono le lunghe notti insonni, con gli occhi divorati dai sentimenti affannosi dell'avarizia. E' infatti lo spettro dell'avarizia, ossuta ed implacabile, come una notte di tempesta per un viandante in cammino, che si intravvede nel « logorio » (prodotto persino nel corpo di chi lo coltiva), da un simile sentimento mai sazio.

I colori di Burges non avrebbero potuto procurare un effetto migliore che le parole di questi due semplici versetti, per rappresentare la sarcastica penuria del ricco. Qualche tempo dopo ce la riproporrà la parabola del ricco Epulone e del povero Lazzaro, in una versione che ha per variante una sola aggiunta: il quadretto della sorte diversa toccata ai due nell'al di là (*Lc.* 16, 19-31).

E' qui di seguito invece contenuta una sorridente osservazione della realtà, che invita a guardare a fondo nei fatti:

*Eccl.* 5, 11: *E' dolce il sonno del lavoratore, mangi poco,*
*o molto, mentre la sazietà del ricco*
*non gli permette neppure di dormire.*

Ancora il SIRACIDE (14, 3-10) ci parla della meschinità ed invidia dell'uomo, tutto proteso ad accumulare averi, per cui risaltano ancor di più altri sentimenti ed atteggiamenti pratici, ugualmente pessimi e deplorevoli:

(3) *Per l'uomo meschino non è un bene la ricchezza,*
*e per l'uomo invidioso a che servono gli averi?*

(4) *Chi accumula privando se stesso, accumula per gli altri,*
*e con i suoi beni gozzovigliano gli estranei.*

(5) *Chi è cattivo con se stesso, per chi sarà buono?*
*Non godrà neppure delle sue ricchezze.*

(6) *Non vi è alcuno peggiore di chi tortura se stesso*
*e questo è il salario della sua cattiveria.*

(7) *Se fa del bene, lo fa per distrazione,*
*ma alla fine rivela la sua cattiveria.*

(8) *E' maligno chi ha l'occhio invidioso,*
*chi storce lo sguardo e disprezza le persone.*

(9) *L'occhio dell'avaro non si contenta della sua porzione,*
*ed una perversa ingiustizia gli dissecca l'anima.*

(10) *L'occhio perverso è geloso del pane,*
*e sulla sua tavola c'è la penuria.*

Con una presentazione negativa, l'autore sembra affermare che la ricchezza in sé non è né un bene, né un male: bene e male dipendono dall'uso, nell'agiatezza, che se ne fa. Così la ricchezza non può essere apprezzata, né tanto meno valorizzata, da una persona meschina, che non ama i propri simili, poiché

troppo angusti sono i suoi pensieri e troppo errate le sue considerazioni su di essa. Qualche cosa di simile è da dire della persona invidiosa, che non sa apprezzare ciò che ha, mentre guarda con occhio avido di possesso, ciò che invece è del proprio fratello (v. 3).

Così la persona schiava dei propri beni, serve ad essi, mentre non si serve di essi: ne godranno gli altri, suo malgrado, al suo posto (v. 4).

Così la persona superficiale e distratta, che non si concentra su ciò che realmente esige attenzione e donazione: e alla fine rinfaccia quel po' di bene che con intendimento minimo e pochissimo sforzo ha fatto al suo malcapitato prossimo (v. 7)! Così colui che invidia agli altri il successo meritatamente ottenuto, è un perverso, che per propria sventura non conosce che il disprezzo (v. 8), mentre l'avaro è un egoista che vorrebbe tutto per sé, invidiando agli altri ciò che è buono, nutrendosi di ingiustizia, la qual cosa è sinonimo di aridità spirituale mortale (v. 9). Egli vorrebbe che mancasse addirittura sulla mensa l'elemento necessario ed insostituibile per il nutrimento dell'uomo: il pane. Ma la ricchezza che si accompagna alla grettezza d'animo è paradossalmente nefasta per lo stesso ricco, che si ritiene tanto povero da far mancare il necessario sul suo desco (v. 10). La generosità è quindi, per contrasto, raffigurata dal pane posto sulla mensa. (Più tardi, nella vicenda di una donazione sublime, un altro pane sulla mensa si trasformerà — per l'espiazione dei peccati dell'uomo — nella divina Vittima: *Mc.* 14, 22-24; *Mt.* 26, 28; *Lc.* 22, 19 ss.; *1 Cor.* 11, 23-25). E' il peccato infatti, che comporta squilibri sociali (15).

SIR. 5, 1-8: (1) *Non confidare nelle tue ricchezze*
*e non dire: « Ho abbastanza ».*

(2) *Non seguire il tuo istinto e la tua forza,*
*per camminare secondo le passioni del tuo cuore.*

(3) *Non dire: « Chi potrà dominarmi? »*
*poiché il Signore non lascerà di punirti.*

. . . . . .

(8) *Non confidare nelle ingiuste ricchezze,*
*poiché a nulla ti gioveranno nel giorno*
*[della vendetta.*

(15) V. E. TIMIADIS, *La spiritualità ortodossa,* Morcelliana ed., Brescia 1962, p. 29; v. inoltre dello stesso tutto il cap. II sulla spiritualità comunitaria. Cfr. *Gen.* 3, 1-19; *Sal.* 51, 7; *SIR.* 25, 34.

Dunque, l'equilibrio morale, che l'uomo deve cercare, sta non nel confidare nei propri averi, talvolta accumulati disonestamente, o nelle proprie forze (v. 1), ma nella bontà di Dio, il quale opera verso l'uomo secondo misericordia, ma anche secondo giustizia. Il peccatore quindi non confidi troppo nella sua forza terrena, nel potere del suo denaro e nemmeno nella indulgenza divina, per continuare a peccare (v. 8).

In altri casi il comportamento opposto di fronte ai beni, sembra riflettere considerazioni di carattere piuttosto moderno:

> *Prov.* 11, 24: *C'è chi è prodigo e diventa più ricco*
> *e c'è chi risparmia sul necessario ed è sempre*
> *[nell'indigenza.*

L'idea è dello spendere giusto, dell'investire il denaro anche a favore degli altri, per il bene pubblico, quando si presenta l'occasione favorevole per farlo. Inversamente, chi froda il prossimo povero, non godrà degli utili della sua perversa azione:

> *Prov.* 22, 16: *Chi defrauda il povero per arricchire se stesso,*
> *darà a un altro ricco, ma egli sarà in miseria.*

Quest'ultima è una considerazione che potrebbe essere interpretata in senso metaforico: infatti, anche ogni sistema politico autocratico, contrario agli autentici principi democratici, che di per sé tende alla cristallizzazione delle differenze di classi sociali, in base ad una struttura arbitrariamente ripartita e non istituzionalmente fondata sul lavoro di tutte le sue componenti, è destinato a dissolversi, talvolta in forma cruenta, tramite rivoluzioni, guerre civili e lotte di classe. La nostra stessa storia, dalla rivoluzione francese in poi, di ciò ci offre esempi illuminanti, per quanto riguarda i sistemi sia politici, sia sociali, gli uni dipendenti dagli altri; importanti diventano i sistemi economici che riflettono le moderne impostazioni teoriche del liberalismo, del marxismo e del cristianesimo (16).

---

(16) Richiamo qui l'attenzione del lettore sul magistero della Chiesa nei confronti dell'economia sociale menzionando le encicliche più incisive e significative sull'argomento: la *Rerum novarum* di Leone XIII, la *Pacem in terris* di Giovanni XXIII e la *Redemptor hominis* di Giovanni Paolo II. V. inoltre V. ZANONE, *Il liberalismo moderno*, in « Storia delle idee politiche, economiche e sociali », a cura di L. FIRPO, VI, ed. UTET, Torino 1972; L. GRUPPI, *Socialismo e democrazia. La teoria marxista dello Stato*, Milano 1969. Per quanto riguarda il superamento delle attuali carenze nei sistemi politici e sociali v. ancora di P. L. ZAMPETTI, *La società partecipativa (cit.* n. 5), di cui interessanti sono le premesse fatte nell'*excursus* storico dell'Introduzione (p. 11-15).

*Ricchezza e gloria.*

Abbastanza comune (e se ne trova menzione più volte) è l'associazione di « ricchezza » a « gloria » (nella versione della Bibbia concordata, che qui abbiamo adottato, il termine « gloria » è sostituito talvolta con il suo analogo: « splendore »). E' anzitutto ciò che ha un buon re di Giuda: Giosafat (*2 Cron.* 18, 1) aveva ricchezza e gloria molta; lo stesso è detto di Ezechia (*2 Cron.* 32, 27).

Nel cantico di ringraziamento a Dio (*1 Cron.* 29, 12-13) Davide disse, presentando le cose preziose che aveva ammassato nel suo regno ed ora passava al figlio Salomone, per la costruzione del Tempio:

(12) *Da te provengono ricchezza e splendore*
(= gloria, in altre versioni),
*tu signoreggi su tutto.*
*Nella tua mano stanno la forza e la potenza;*
*nella tua mano sta il rendere grande e forte ogni cosa.*

(13) *Ora noi ti celebriamo, o Dio nostro, e lodiamo il tuo*
[*nome glorioso.*

In questo contesto il binomio « ricchezza e gloria » trova la sua più vera e convincente collocazione, in quanto il primo pensiero è rivolto alla glorificazione della potenza divina, da cui proviene il bene di ogni cosa. Una chiara eco è poco più avanti nel *2 Cron.* 17, 5:

*Il Signore consolidò il regno nella sua mano, e tutto Giuda offriva regali a Giosafat, che ebbe ricchezze e onori (gloria) a dismisura.*

Pure il re Assuero « che regnava dall' India all' Etiopia » (*Est.* 1, 1) in una solenne adunata dei suoi principi, ministri, nobili e governatori delle province, volle mostrare loro la sua grandezza e potenza, « la ricchezza » e lo « splendente fasto del suo regno » (*Est.* 1, 6).

Come è espresso nella *Sapienza di Salomone* 7, 11 ecco un altro esempio di premio:

*Prov.* 3, 16: *Lunghi giorni tiene nella destra*
*e nella sinistra ricchezze e onori.*

L'uomo che ha trovato in Dio la sapienza avrà vita lunga, ricchezze e onori. Questo accostamento di « ricchezze e onori (gloria) » con « vita lunga » e « sapienza », indica un apprezzamento di beni temporali come premio di virtù. E' una concezione caratteristica dell'Antico Testamento che, con altre espressioni, viene vagamente riproposta nel Nuovo. Lo splendore ugualmente regale della natura, creatura di Dio, la quale fa sfoggio della propria bellezza per magnificare il Signore in una glorificazione cosmica, che supera lo stesso splendore di Salomone, è promessa da Gesù a coloro che cercano « il regno di Dio e la sua giustizia » (*Mt.* 6, 33; *Lc.* 12, 31).

Ma colei che fu maggiormente esaltata tra tutte le creature, per aver aderito con la pienezza del suo spirito alla volontà redentrice divina, è Maria, la madre di Gesù, che nel suo *Magnificat* compendia la sapienza dell'Antico e del Nuovo Testamento (*Lc.* 1, 45 ss.).

In un lungo elenco di beni promessi a coloro, che rispondono alla voce della Sapienza, che chiama (*Prov.* 8), è detto tra l'altro:

*Prov.* 8, 18: *Ricchezze e onore sono con me,*
*solidità di beni e giustizia.*

Constatazioni di fatto, che comunicano un senso ottimistico e fiducia nell'essere ricco, compiacimento ed incoraggiamento si trovano in:

*Prov.* 13, 7: *C'è chi fa il ricco e non ha nulla*
*e chi fa il povero ed ha molte ricchezze.*
*Corona dei saggi è la loro ricchezza,*
*ma la stoltezza degli stolti rimane stoltezza.*

Vale a dire che il migliore è il saggio, che è ricco di sapienza e non solo di (inutili) beni materiali.

*Prov.* 19, 4: *Le ricchezze attirano molti amici,*
*mentre il povero è abbandonato anche dal suo*
*[compagno.*

Quest'ultimo proverbio sembra intendere anche il pensiero che la ricchezza non è tutto; è una riserva timidamente affacciata, mentre è esplicita nel detto.

*Prov.* 22, 1: *Il buon nome vale più delle grandi ricchezze*
*e la buona stima più dell'argento e dell'oro.*

*Giudizio religioso e morale.*

Un grande bene può essere computabile nei soliti titoli di fortuna e qui si affaccia un giudizio religioso:

*Prov.* 19, 14: *La casa e le sostanze vengono per eredità dei padri,*
*ma dal Signore una moglie assennata.*

Giudizi religiosi e morali sono alle volte espliciti:

*Sal.* 37, 16: *Meglio il poco del giusto*
*che l'abbondanza di molti empi;*
*perché le braccia degli empi saranno spezzate,*
*ma il Signore ai giusti dà sostegno.*

Sono frasi proverbiali, che incoraggiano chi medita sulle sorti umane ed osserva quelle che all'apparenza, sembrano dolorose, inspiegabili antinomie.

*Prov.* 15, 16-17: *E' meglio poco con il timore del Signore*
*che grandi tesori con inquietudine.*
*E' meglio un piatto di erbe dove c'è amore,*
*che un bue ingrassato dove c'è odio.*

Ossia: meglio la povertà ricca di amore, che la ricchezza ostentata e rozza che hanno i cuori colmi d'odio.

*Prov.* 16, 8: *Meglio poco con giustizia,*
*che molte rendite senza diritto.*

In questi due versetti è stigmatizzata la ricchezza accumulata con la frode (cfr. il *Sal.* 37, 16; in cui si fa un fermo riferimento alla giustizia divina, che non mancherà di essere operante).

*Prov.* 10, 22: *La benedizione del Signore fa arricchire*
*e la fatica non vi aggiunge nulla.*

Ossia, una grande fatica, un lavoro faticoso, fatto solo per diventare più ricchi, non è ciò che serve. Ciò che all'uomo occorre è « la benedizione del Signore ». La ricchezza stessa è un bene che viene da Dio, è premio della virtù ed in particolare di quella forma di vita che si compendia nella figura di colui che « teme Dio ». *Sal.* 112, 3: *Abbondanza (gloria) e ricchezza saranno nella sua casa,* cioè nella casa di colui che « teme il Signore » (v. 1). Il *Sal.* 92, dal titolo « Cantico per il giorno di Sa-

bato » svolge, con notevoli immagini pratiche questo tema: « Sventura sui cattivi, prosperità dei giusti ».

*Prov.* 28, 6: *Meglio un povero che cammina nella sua integrità,*
*piuttosto che uno di condotta perversa, anche*
*[se ricco.*

Vale a dire: meglio il povero onesto che il ricco disonesto. E' un chiaro insegnamento e giudizio di natura etica. Inoltre, pare non fuori luogo aggiungere che un ricco è moralmente più vulnerabile e corruttibile, tanto che, nel N.T., Gesù fa un'incredibile asserzione quando sottopone all'opinione comune la considerazione della facilità dell'impresa del cammello rispetto alla difficoltà di quella del ricco, per cui tali realtà diventano addirittura inversamente proporzionali (*Mt.* 19, 24; *Mc.* 10, 25; *Lc.* 18, 25): la cruna di un ago è per il cammello un valico più facile da superare, che per un ricco aprirsi una breccia per entrare nel regno dei cieli.

Uno dei problemi, a cui è da fare attenzione nello studio del pensiero ed in generale dell'attività economica nella Bibbia, riguarda i lavori, le industrie, ecc. Un passo del profeta OSEA (cap. 12) (17) chiama spregiativamente Israele col nome di « Canaan », nome del paese e del popolo di Palestina (« Cananeo »), prima che vi si fosse stabilito Israele.

Ma « Cananeo » significa « mercante » e « imbroglione ».

Il riferimento alle « bilance false » sembra contenere il biasimo del mestiere in sé.

OS. 12, 8: *Canaan ha in mano bilance false,*
*ama estorcere.*

Con l'occasione chi poteva avrà profittato ed il profeta fa il suo durissimo richiamo.

Dal nomadismo delle origini in Israele dovevasi essere sviluppato, con la sedentarizzazione (18), un tipo di economia domestica: ma il lavoro agricolo non dovette essere mai di più

(17) Per l'interpretazione da dare al libro di OSEA in cui il profeta rimprovera e denuncia aspramente alcuni aspetti della vita politica (e, forse come conseguenza diretta dei costumi legislativi corrotti, anche della vita economica) v. *Introduction critique* (*cit.* n. 12), pp. 372-373.

(18) Cfr. *Giud.* 1, 16-36; *1 Re* 4, 7-19; 9, 20-21; su tutto è da vedere R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1958-60.

che lavoro di schiavi. C'erano certamente i padroni di grandi possedimenti, che producevano per sé: erano i signori », per cui il latifondo significava un impiego di capitali, di cui la comunità non risentiva beneficio.

Il giudizio religioso è ovviamente nella dottrina profetica.

*Ezechiele,* il profeta dell'esilio, conosce la flotta di Tiro, i suoi traffici, i suoi commerci, tutta la ricchezza fenicia, i trasporti di cose preziose e di metalli da lavoro e non biasima tanto darsi da fare. Le sue sono parole di sincera ammirazione per una attività che tutto l'Oriente contribuisce a sviluppare e far produrre: ma il profeta sa che su tutto, un giorno, si estenderà un lamento (27, 27 ss.). Il motivo è religioso; il principe di Tiro riceve onori divini.

EZ. 28, 2-7: (2) *Figlio dell'uomo, dì al principe di Tiro: — Così ha detto il Signore Iddio: Poiché il tuo cuore si è esaltato e hai detto: Io sono un dio, io abito in una dimora divina nel mezzo dei mari, mentre tu sei uomo e non Dio e hai ritenuto la tua intelligenza uguale all'intelligenza di Dio.*

. . . . . .

(7) *ecco, perciò, io faccio venire contro di te degli stranieri, i più violenti dei popoli. Essi sguaineranno le loro spade contro il fulgore della tua sapienza e profaneranno il tuo splendore.*

Questo è uno degli oracoli di Ezechiele contro le nazioni (cap. 25-32).

Salomone, avuta la successione al trono, in una apparizione divina chiede di avere la capacità di distinguere il bene dal male e null'altro che quanto occorre per ben governare. Ma Dio gli concesse, con la sapienza, « ricchezza e gloria tali, che non ci sarà come te uomo tra i re per tutta la tua vita » (*1 Re* 3, 13). La posizione salomonica è approvata e premiata per il suo carattere morale. E' re e chiede di governare bene.

Di valore educativo sono alcuni — non molto frequenti — chiari giudizi di rilievo sul beneficio del « lavoro ».

*Prov.* 10, 4-5: (4) *La mano oziosa fa impoverire,*
*ma la mano dei laboriosi fa arricchire.*
(5) *Chi raccoglie d'estate è figlio avveduto,*
*chi dorme durante le messi è figlio che fa* [*disonore.*

*Prov.* 17, 16: *A che serve la ricchezza in mano allo stolto?*
*Per acquistar sapienza? Ma se non ha testa!*

Stolto è dunque l'ozioso e comunque l'illuso sul valore del denaro, che « ha in mano », ma non lo induce ad agire.

Per quanto riguarda la donna, su cui nel presente articolo si farà più avanti la citazione di un solo passo, mentre nella Bibbia copiosi sono i riferimenti e le narrazioni di fatti riguardanti donne illustri e famose per virtù (19), che in diversi casi salvarono Israele da mani nemiche, ricorderemo qui come prototipo Giuditta che, nel suo stato di vedovanza « non conosceva altro Dio » (*Gdt.* 8, 20) e che è anche molto saggia, ricca, avvenente (8, 7), tutto in premio della sua virtù.

*Usura.*

Tra i modi di guadagnare, quello del prestito a interesse non è ammesso nella Bibbia; esso è differenziato dall'usura, a quanto pare solo nella quantità (*Es.* 22, 24).

*Es.* 22, 24: *Quando presti denaro al mio popolo,*
*al povero che è presso di te,*
*non essere per lui come un usuraio.*
*Non gli imporre interesse.*

*Prov.* 28, 8: *Chi aumenta le sue ricchezze*
*con usura e interessi*
*le accumula per chi ha misericordia dei poveri.*

Cfr. questo detto con quello di *Prov.* 22, 16: l'esito pronosticato si può dire che sia lo stesso, per l'inevitabile volere divino del passaggio di un bene dall'uomo cattivo ad un uomo migliore.

E ancora, per quanto riguarda la ricchezza, Dio non risparmierà neppure la discendenza dell'uomo malvagio:

*Prov.* 13, 22: *Chi è buono lascia eredi i figli dei figli*
*ma è riservata al giusto la sostanza dei peccatori.*

(19) Per es. Ester, Rebecca, Debora, Rut, Rachele, Lea, ecc.

Una espressione alquanto cruda leggiamo in *Prov.* 22, 7:

*Il ricco domina sui poveri*
*e chi prende a prestito è schiavo di chi presta.*

E' un dato di fatto, in cui difficilmente si coglie il reale — diciamo così — « economico ». In ogni caso è da tener presente quanto la « Legge » suggeriva di attenuazione:

*Lev.* 25, 39-40: (39) *Se tuo fratello, che è presso di te, ridotto in miseria, si venderà a te, non imporgli un lavoro da servo.*

(40) *Sarà per te come un operaio giornaliero, come un ospite: lavorerà con te fino all'anno del giubileo.* (20)

*Aurea mediocritas.*

Negli orientamenti umani i giudizi degli autori alle volte già prevengono i giudizi religioso-morali degli scritti neotestamentari.

In *Giob.* 27, 19 (secondo la Volgata) è detto che: *Il ricco quando si addormenta* (nella morte) *non porta nulla con sé, apre i suoi occhi e non trova nulla.* E questo è anche il pensiero di *1 Tim.* 6, 7.

Il cap. 30 (penultimo) del libro dei *Proverbi* contiene alcune linee, che esprimono, insieme con una forte riserva morale, quella che, in fatto di situazione economica, è l'enunciato ideale di questo libro (vv. 7-9):

(7) *Due cose ti chiedo,*
*non rifiutarmele prima che io muoia:*

(8) *inganno e menzogna tieni lontano da me,*
*non darmi né povertà né ricchezza,*
*fammi mangiare la mia porzione di pane*

(9) *affinché non mi sazi e ti rinneghi*
*e dica: « Chi è il Signore? »*
*e non impoverisca e rubi*
*e profani il nome del mio Dio.*

(20) Cfr. *Lv.* 25, 8-16; 29-31; *Num.* 36, 4; *Ez.* 46, 17.

E' una chiara preghiera di invocazione per ottenere da Dio lo spirito di Sapienza (v. 9) (21), con la visione netta dei pericoli a cui va incontro il ricco « saziato », quando crede di non aver bisogno di null'altro.

*Elogio della donna di valore.*

Il cap. 31 dello stesso libro, ai vv. 10-31 contiene una celebre poesia sulla « donna di valore », donna « forte », secondo la traduzione latina. Essa comprende tanti versi quante sono le lettere dell'alfabeto ebraico; ogni verso incomincia con una di quelle lettere, formando in tutto un « carme acrostico alfabetico », di cui si hanno altri esempi nella Bibbia.

Quanto al contenuto, il motivo dell'elogio è la laboriosità della donna, laboriosità domestica, che si estende all'acquisto di terreni e piantagione di una vigna (v. 16), mentre il marito si impegna in attività amministrative pubbliche (v. 23) e lei stessa è in relazione con grandi negozianti e guadagna vendendo loro i frutti del suo lavoro (v. 24; cfr. v. 14).

Siamo sul terreno di quella « economia domestica », in cui si intravvede, accanto al lavoro agricolo, la possibilità dello scambio commerciale, dell'arte libera della compravendita, di massima esercitata individualmente, come qui si presenta, poiché gli Ebrei erano legati alla produzione terriera, mentre i Cananei, erano propriamente dediti al commercio.

Il nostro « elogio della donna di valore », che risulta l'ultima composizione del libro dei *Proverbi*, è « probabilmente » la più recente della raccolta: così secondo la nota della « Pléiade ».

Da questa versione biblica è tratto il brano dell'« Elogio » qui riferito.

Alef (10) *La donna di valore, chi la troverà?*
*Il suo pregio sorpassa di molto quello delle perle.*

Bet (11) *Il cuore di suo marito ha fiducia in lei*
*e il bottino non gli mancherà.*

Ghimel (12) *Ella gli fa del bene e non del male*
*tutti i giorni della sua vita.*

(21) Cfr. *La Sacra Bibbia. Antico Testamento* 2 (a cura di A. PENNA), ed. UTET, Torino 1964, p. 287, commento al v. 24.

Dalet (13) *Ella si procura lana e lino,*
*li lavora con le sue mani frettolose.*

He (14) *Ella è simile alle mani di un negoziante,*
*fa venire da lontano la sua provvigione.*

Vau (15) *Si alza quando è ancora notte,*
*dà il nutrimento alla sua famiglia*
*e i loro ordini alle sue domestiche.*

Zain (16) *Riflette riguardo a un campo e lo acquista,*
*dal frutto delle sue mani pianta una vigna.*

Khet (17) *Si cinge fortemente ai suoi fianchi*
*e rende vigorose le sue braccia.*

Tet (18) *Sente che i suoi affari vanno bene;*
*la sua lampada non si spegne durante la notte.*

Jod (19) *Mette mano alla conocchia*
*e gira il fuso con le dita.*

Caf (20) *Stende la mano verso il misero,*
*tende le sue braccia all'indigente.*

Lamed (21) *Non teme la neve per il suo casato,*
*perché tutto il suo casato ha doppio vestito.*

Mem (22) *Ella si è fatta delle coperte,*
*di lino e di porpora è il suo vestito.*

Nun (23) *Suo marito è conosciuto alle porte,*
*dove siede con gli anziani del paese.*

Samek (24) *Fa della tela e la vende,*
*dà cinture al mercante.*

Ain (25) *E' rivestita di forza e di dignità*
*e se la ride del giorno venturo.*

Pe (26) *Apre la bocca con saggezza*
*e un pio insegnamento è sulla sua lingua.*

Sade (27) *Ella sorveglia gli andare e venire della sua famiglia,*
*non mangia il pane dell'ozio.*

Cof (28) *I suoi figli si alzano e la felicitano,*
*suo marito pure fa il suo elogio:*

Resh (29) *« Molte figlie si sono mostrate di valore,*
*ma tu le hai superate tutte! ».*

Sin (30) *La grazia è menzogna e la bellezza vanità:*
*la donna che teme Jahvé è lei che sarà lodata.*

Tau (31) *Datele del frutto delle sue mani*
*e le sue opere la lodino alle porte.*

Questo elogio, che si potrebbe definire il « ritratto » per eccellenza della donna virtuosa, laboriosa, fedele, che teme Dio (v. 30) e che costituisce la rappresentazione della donna cosiddetta « ideale », risente ben poco dell'ambiente in cui è stato scritto: le sue caratteristiche sono generali ed universali, eccettuati alcuni cenni, che vi si trovano, ad una vita che sottintende l'ambiente rurale e pochi tratti di commercio e quello che, potremmo definire, topico-sociale, per la consuetudine degli uomini di radunarsi « alle porte », evidentemente nei luoghi più frequentati e di transito della città o di un qualsiasi altro centro abitato.

Le sue caratteristiche sono compendiate in espressioni che in parte riguardano la donna, in parte ciò che ella suscita nell'affetto dei suoi familiari e degli stessi estranei.

La Volgata, al v. 10, porta l'espressione *Procul et de ultimis finibus pretium eius,* che la « Bibbia concordata » traduce invece con un'espressione più esplicita e — se vogliamo — più aderente all'uso dei comparativi specifici, che si rilevano in tutta la letteratura orientale (22).

La donna ideale opera per il bene del marito (v. 12), egli in lei ripone fiducia (v. 11); è laboriosa (v. 13, 14, 15); al v. 14 la Volgata si esprime così: *facta est quasi navis institoris,* tanto è grande il suo sforzo nel darsi da fare; tratta anche gli affari: tramite il suo lavoro compera del terreno e vi pianta una vigna, così procura il vino per la mensa della sua famiglia (v. 16), è perseverante nella fatica, che però non manca di soddisfazioni (v. 18; v. 24), è pietosa, fa del bene al prossimo (v. 20; il v. 20 nella Volgata è espresso così: *manum suam aperuit ... et palmas suas extendit,* che sono più puntuali della versione italiana sopra riportata), la sua casa non manca di nulla (v. 21-22), anzi, ha tutto ciò che può manifestare dignità e suscitare rispetto negli altri. Anche il marito ha grande considerazione presso gli anziani del paese (v. 23; nella Volgata è detto: *Nobilis in portis vir eius*). Al versetto 24 c'è un richiamo specifico al commercio ed al mercante: *cingulum tradidit Chananaeo.*

Il comportamento della « donna di valore » rivela saggezza, forza, dignità (v. 26; 25. Nel v. 26 la traduzione latina suona così: *Lex clementiae in lingua eius:* dunque imperativi di cle-

(22) In questo senso si trova la traduzione anche nel vol. II dell'*Antico Testamento, cit.* (nota 21), p. 286.

menza, ovvero di carità, benevolenza e perdono); in ogni istante è vigile, non si concede distrazioni (v. 27) e la sua famiglia ne è felice (v. 28-29).

Tutte queste virtù procedono da un unico atteggiamento interiore: ella teme il Signore e perciò riscuote buona fama nella migliore società, per tutto ciò che inizia e porta a buon fine con il suo lavoro (v. 31).

## NUOVO TESTAMENTO

L'ultimo secolo della Repubblica romana, con l'ampliamento dei confini, godette di un miglioramento delle condizioni economiche generali, e più ancora i primi due secoli dell'impero, i secoli delle origini cristiane. E' il tempo di Gesù. Più di una delle sue parabole riflettono il mondo del lavoro, che è lavoro agricolo.

Il giovane che domanda a Gesù che cosa deve fare per ottenere la vita eterna e già si sente sicuro perché osserva i comandamenti, udendo che per « essere perfetto deve vendere ciò che ha, darlo ai poveri e seguire Gesù » si rattrista « perché era molto ricco » (*Mt.* 19, 16-22).

In quell'occasione Gesù esprime la difficoltà per un ricco di salvarsi (23).

Nella parabola dell'arricchito che si propone di costruirsi granai più capaci, per poi godersi la vita senza preoccupazioni e si sente dire: « Stolto, questa notte stessa ti sarà richiesta l'anima e ciò che hai preparato di chi sarà? » (*Lc.* 12, 16), il soggetto è un arricchito da agricoltura.

E così il padrone della parabola del fattore infedele (*Lc.* 16, 1 ss.) ed anche in quella del ricco e del povero Lazzaro, in cui la ricchezza è punita e la povertà premiata (*Lc.* 16, 19 ss.).

---

(23) V., sulla predicazione di Gesù circa la ricchezza e povertà, D. MOLLET, *Richesse et pauvreté du Christ*, « Cahiers Évangiles », (Parigi) N. 9, 1953, 7 ss.; J. B. TRÉMEL, *Dieu ou Mammon* in « Lumière et Vie », N. 39, 1958, 9-31; F. VATTIONI, *Beatitudini. Povertà-Ricchezza*, ed. Ancora, Milano, 1966, pp. 456; G. DE ROSA, *Gesù e il problema sociale della ricchezza*, « Civ. Cattol. », 1974, III, 367-77; ID., *Gesù e i poveri*, « Civ. Cattol. », 1975, I, 38-50.

Caratteristica è ancora la parabola del seminatore (*Mt.* 13, 3 ss.): diversa è la sorte della semente, a seconda del posto in cui cade. C'è un caso in cui il seme germoglia, ma non si sviluppa, non dà frutto ed è soffocato. Questo è il seme caduto tra le spine che sono il simbolo delle ricchezze (*Mt.* 13, 22).

Nel Nuovo Testamento vi è un apprezzamento del denaro molto diverso dal valore che in sé può avere: la generosità con cui esso viene elargito conta molto di più del denaro stesso: le due monetine della povera vedova valgono più che la copiosa offerta dei ricchi (*Mc.* 12, 41-46), perché la vedova offre tutto con generosità di cuore, mentre il ricco dà solo il superfluo.

Da S. Paolo (*1 Tim.* 6, 6-10) ci viene questo giudizio generale sul « volersi arricchire », un giudizio che certo deve avere avuto molto peso nella vita cristiana:

(6) *La pietà è infatti una fonte di grande guadagno, accompagnata dal contentarsi di ciò che si ha,*

(7) *poiché nulla abbiamo portato nel mondo e nulla, senza dubbio, possiamo portar via.*

(8) *Se dunque abbiamo vitto e vestito, accontentiamoci di questo.*

(9) *Quelli invece che vogliono abbondare di ricchezze, cadono nella tentazione, nei lacci, in molte cupidigie insensate e funeste che sommergono gli uomini nella rovina e nella perdizione.*

(10) *Infatti la radice di tutti i mali è l'amore del denaro. E alcuni che hanno cercato di averlo si sono smarriti lontani dalla fede e si sono trafitti con innumerevoli tormenti.*

Il linguaggio incisivo di Paolo non lascia dubbi sulla linea di condotta che i cristiani debbono tenere nei riguardi dei beni materiali: si rileva infatti in questo passo la necessità del distacco interiore da ogni cosa esterna, che non sia il puro occorrente per ben operare (l'esercizio della pietà, o carità: v. 6): vitto e vestito (v. 7 e 8). Null'altro; e mentre afferma implicitamente che al mondo l'uomo è nato col solo corpo ed anima e che ciò gli deve bastare finchè è in vita (v. 7), mette in guardia dai pericoli che si può correre, quando si ha l'anima rivolta a pensieri alieni da sé, cioè a ciò che non è proprio dell'uomo per natura: le ricchezze (v. 9-10).

Gli « innumerevoli tormenti » (v. 10) di cui parla S. Paolo ci fanno ricordare il versetto di SIR. 31, 1.

Potremmo affermare che si nota un'inversione di interesse delle tematiche riguardanti la ricchezza e la povertà nella letteratura neotestamentaria: infatti la prima è menzionata più spesso della seconda nell'Antico Testamento, anche se in molti passi con toni polemici e giudizi negativi. Nel Nuovo invece, queste due realtà non coesistono allo stesso modo, poiché Gesù, nella « pienezza dei tempi » (*Ef.* 1, 10), esalta frequentemente la povertà esteriore come un riflesso di quella interiore, cioè come un valore in sé, supporto di notevole efficacia alla volontà che desidera la vera ricchezza dell'uomo, che è la ricerca costante del volere divino.

E' indicativo a tale proposito lo spirito di umiltà, ovvero di povertà interiore di fronte a Dio, proclamati da Maria (*Lc.* 1, 48; 51-52), in una accezione in gran parte nuova (24), implicante un abbandono totale dell'essere e dello stesso esistere al volere di Dio (*Lc.* 1, 38) da cui e per cui ha potuto aver inizio la storia divino-umana dell'Evangelo, la storia della salvezza piena e dello stesso Cristianesimo (*Gv.* 1, 16-18; 36-51).

E' evidente che tale povertà è additata da Gesù come uno dei principali mezzi spirituali per giungere al regno di Dio (*Lc.* 6, 20).

Le parole di Gesù non erano rimaste sospese nell'astrazione di una semplice affermazione, o negli esempi delle parabole, poiché, ad es., la lettera di Giacomo è tanto radicata nella realtà sociale, che l'esemplificazione vi si fa quadretto (2, 2-5):

---

(24) Vi si può trovare solo un riscontro parziale nella fede e nell'ubbidienza di Abramo, peraltro vero archetipo del servo di Dio (cfr. *Gen.* 22, 1; 11-12), al dettato divino, ed un parallelismo invertito dei fatti riguardanti la maternità di Maria e la paternità di Abramo. Si può rilevare infatti un'accettazione incondizionata da parte della prima di un figlio, che le sarebbe nato miracolosamente (*Lc.* 1, 28-35), ed un'adesione di Abramo al volere di Dio che gli ordinava di privarsi dell'unico figlio legittimo, immolandolo a lui (*Gen.* 22, 1-12). La mancata coincidenza sostanziale del confronto deriva dal fatto che, mentre per Maria l'evento annunciato era del tutto sconvolgente ed inconsueto, con una proiezione nel futuro alquanto oscura per le leggi e costumanze ebraiche della società che regolavano il matrimonio (cfr. *Mt.* 1, 18-19), per Abramo lo era solo in parte, poiché tra qualche popolazione idolatra, in mezzo a cui viveva, o che conosceva (i Filistei di *Gen.* 21, 34, i figli di Chet di *Gen.* 23, 3 ss., o Ittiti, alcuni nuclei dei quali erano dispersi tra i Cananei) non erano infrequenti i sacrifici umani fatti per propiziarsi la divinità. V. la menzione di questi popoli in *La Bibbia concordata*, p. 45. Per quel che riguarda i sacrifici umani di bambini e fanciulli presso i Cananei, v. ne *La Sacra Bibbia. Antico Testamento*, vol. I (a cura di E. GALBIATI), ed. UTET, Torino 1963, il commento al cap. 22, p. 34. E' da ricordare che l'infanticidio rituale è punito con la morte solo in *Lev.* 20, 1-5.

(2) *Poiché, se nella vostra adunanza entra un uomo con una veste misera*

(3) *e voi avete dei riguardi per quello che porta la veste splendida e dite: « Tu siedi qui comodamente », mentre al povero dite: « Tu stai là, ritto », oppure: « Siedi qui, ai piedi del mio sgabello »,*

(4) *non fate forse preferenze dentro di voi e non divenite giudici dai giudizi iniqui?*

(5) *Sentite, miei cari fratelli: Dio non scelse forse i poveri secondo il mondo per farli ricchi nella fede ed eredi del regno, che egli promise a quelli che lo amano?*

Il buon uso dei beni che si hanno, per l'aiuto al povero, per l'autore è uno dei casi pratici del principio, che la fede senza le opere è morta:

*Gc.* 2, 15-17: (15) *Se un fratello o una sorella si trovano nudi e privi del cibo*

(16) *e qualcuno di voi dice loro: — Andate in pace, riscaldatevi e saziatevi, ma non date loro le cose necessarie al corpo, a che giova?*

(17) *Così anche la fede, se non ha opere è morta in se stessa.*

Questi giudizi, per il loro carattere generale, dovettero incidere profondamente nelle coscienze e determinare disposizioni affatto nuove di fronte ai problemi, che il mutare delle condizioni economiche della società nuova, la società cristiana, veniva ponendo (25). Un documento tipico ne è appunto uno di questi ultimi scritti del Nuovo Testamento, che la tradizione ha attribuito all'apostolo Giacomo e che sono conosciuti come *Epistola di Giacomo Apostolo* (26).

Una semplice scelta di pensieri relativi a ricchezza e povertà è la migliore presentazione di quello spirito nuovo, che di lì a poco fiorirà nelle opere dell'ascetismo monastico, nella

(25) V. quanto si dice della povertà e dell'organizzazione comunitaria cristiana in B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I, coll. « Storia ed attualità », Libreria Ed. Vaticana, 1981, pp. 57-60. A pag. 57 si menzionano due sleali generosi, Anania e Saffira.

(26) V. ad es., di un passo di Giacomo, T. AB. ORBISO, *Vae divitibus malis*, (*Giac.* 5, 1-61), « Verb. Dom. » 26, 1948, 71-87.

predicazione dei Padri dei secoli dal II al VI e darà il nuovo aspetto al mondo cristiano (27).

*Gc.* 1, 9-11: (9) *Si glorii il fratello povero della sua elevazione*
(10) *e quello ricco del suo abbassamento, perché passerà come fiore d'erba.*

(11) *Infatti si alza il sole con il suo calore e secca l'erba, il suo fiore cade e la bellezza del suo aspetto svanisce. Così anche il ricco perirà nelle sue imprese.* (28)

*Gc.* 1, 27: *Religione pura e immacolata davanti a Dio e Padre è questa: visitare gli orfani e le vedove nella loro tribolazione e conservarsi puri dal mondo.* (29)

*Conclusione.*

Questi testi sono sufficienti a mostrare lo spirito nuovo con cui il messaggio cristiano fece il suo esordio nel mondo classico (30) e lo rinnovò. Vennero poi gli esempi della vita degli asceti e di quella cenobitica regolata dal principio *Ora et labora* (31), amministrativamente basata sul carattere comunitario dei beni.

Non si arrestarono, anzi, ebbero nuovo sviluppo le opere sociali, quelle delle arti e degli studi: tutto ciò come frutto nuovo dal modo nuovo con cui il cristianesimo si presentò all'umanità, traendo con sé i principî, a cui si ispira la sua concezione

(27) V. O. BARDENHEWER, *Patrologia,* trad. it. di A. Mercati, Roma 1903; H. VON CAMPENHAUSEN, *I Padri Greci,* Brescia 1967; ID., *I Padri della Chiesa latina,* Firenze 1969; A. BENOIT, *Attualità dei Padri della Chiesa,* Bologna 1970; F. CAYRÉ, *Patrologia e storia della teologia,* Roma 1936-38; *La teologia dei Padri,* Città Nuova ed., Roma 1974 (raccolta di A. HEILMANN, trad. di G. Corti e M. Spinelli).

(28) Quanto all'esegesi di questo passo v. G. C. BOTTINI, *Giacomo 1, 9-11: minaccia o parenesi?* in « Liber Annuus » 34, Gerusalemme 1984, pp. 191-206.

(29) Vale a dire alieni dai costumi e dalle pratiche pagane.

(30) V. M. PELLEGRINO, *Il cristianesimo di fronte alla cultura classica,* Torino 1954; J. DANIÉLOU, *Message évangelique et culture hellénistique aux II.e et III.e siècles,* Paris 1961.

(31) V. T. GROSSI, *S. Benedetto e la sua opera verso la Chiesa e la società,* Torino 1943; G. PENCO, *S. Benedicti Regula,* Firenze 1958.

economica, principî sconosciuti al mondo pagano: la priorità dell'uomo, il senso morale, di ispirazione religiosa, e la carità (32).

Nell'Oriente cristiano, uno dei mezzi per raggiungere, tramite l'ascesi, il Cristo, è la povertà volontaria, intesa sia come esclusione di beni materiali, sia come negazione « dell'uomo materiale », implicante la spoliazione del proprio ego di ogni vanità, per tendere alla perfezione in Dio (33).

Tale tipo di ascesi venne sviluppata in modo mirabile dall'ascetismo slavo e russo in particolare (che da quello greco-bizantino ha preso le mosse), in cui gli « starc » cercavano con ogni mezzo spirituale di giungere alla visione beatifica di Dio (34).

Un esempio significativo della catarsi ricercata dal cristiano, che si fa peregrinante per amore, attraverso il distacco da ogni bene terreno, con l'aiuto di uno « starets », ci perviene, secondo la tradizione, da un umile contadino russo, che nelle sue memorie (35) esordisce così:

« Per grazia di Dio sono uomo e cristiano, per azioni grande peccatore, per vocazione pellegrino della specie più misera, errante di luogo in luogo. I miei beni terreni sono una bisaccia sul dorso, con un po' di pan secco e, nella tasca interna del camiciotto, la Sacra Bibbia. Null'altro » (36).

Questa straordinaria figura di cristiano « discepolo fedele di una dottrina vecchia di seicento anni: l'esicasmo » (37), va, come un cavaliere nobile ed eletto, a cercare il significato delle parole di San Paolo: « Pregate senza intermissione, pregate per mezzo dello Spirito in ogni tempo » (*Ef.* 6, 18) (38).

I modi con cui gli asceti orientali si accingevano alle pra-

(32) V. M. MOLLAT, *Les pauvres au Moyen Age*, Parigi 1985, pp. 389.

(33) M. PAPAROZZI, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, ed. Studium, Roma 1981, pp. 12-13.

(34) ID., p. 9.

(35) Il testo ci è pervenuto attraverso più d'una edizione, a partire da quella frammentaria del 1860. L'edizione completa dell'opera uscì a Parigi nel 1930 per la YMCA Press. Da questa edizione è stata ricavata la traduzione del testo in italiano, qui di seguito citata.

(36) Da *Racconti di un pellegrino russo*, trad. di Milli Martinelli, introd. di Cristina Campo, Rusconi ed., 6.a ed., Milano 1983, p. 25.

(37) IBID., Intr., p. 10.

(38) Da *Racconti, cit.* (n. 36), p. 25.

tiche spirituali per raggiungere l'unione perfetta con Dio (39), costituiscono le varie tappe di un cammino in progressione continua: simili modi (40), aventi per denominatore comune la povertà, anche se praticati più dai mistici orientali che occidentali (tralasciando di fare qualche esempio dell'ascesi singolare degli stiliti) (41), appartengono tuttavia, e a ragione, alla Chiesa cattolica e non solamente all'Ortodossia (42).

Non ci sembra inutile ricordare qui le parole incisive e pregnanti che in questi nostri giorni vengono ribadite a riguardo della fecondità della povertà, nella vita monastica, come in quella di ogni cristiano impegnato ad operare nell'attualità e nella vita politica, sociale ed economica del mondo odierno, che aspira al riconoscimento ed alla modernità dei propri diritti.

Comprendere tutto ciò oltre ogni ideologia, anzi, in una prospettiva critica « post-ideologica », come recentemente è stata definita dallo studioso G. Alberigo in sede pubblicistica, è l'impegno di un ex politico italiano di eminenti virtù, intellettuali e morali, G. Dossetti, che dalla sua comunità monastica e con il suo specifico impegno di cristiano che ha rinunciato al mondo per offrire qualcosa di meglio al mondo, ripropone il valore della povertà, in contrapposizione all'opulenza, per indicare quale sia la via per comprendere e risolvere i problemi sociali, economici e politici, che assillano la comunità umana d'oggi. Ecco il filo conduttore che, partendo dal mondo biblico e da Cristo, è giunto fino a noi, rinnovato ed originale, con prospettive e possibilità di soluzioni impensate per chi non scava a fondo nel messaggio evangelico, di verità e fede disarmata per chi il Vangelo conosce e lo vive con acutezza di pensiero, in chiave moderna, scrutando il « segno ... per questa generazione » (*Lc.* 11, 30), allo stesso modo di una « sentinella » (EZ. 3, 17). E' così che la cronaca diventa già storia.

FRANCA MIAN

(39) « Il regno di Dio » di *Lc.* 6, 20.

(40) M. PAPAROZZI, *cit.* (n. 33), p. 15.

(41) V. PENA - CASTELLANA - FERNANDEZ, *Les stylites syriens*, Collectio minor n. 16 dello « Studium Biblicum Franciscanum », ed. della Custodia di Terra Santa, 1975.

(42) V. V. LESSKY, *Vision de Dieu*, (Prefazione di J. Myendorff), Neuchâtel 1962, p. 7.

*ANTOLOGIA*

# L'OMBRA DI FREUD
## di Luigi Guglielmo Rossi

*(parte XVII)*

### 1. PATERNITA' E FILIALITA' IN DIO.

#### Il freudismo del Duquoc e il falso presupposto

La psicanalisi di Freud, attraverso il complesso di Edipo, ravvisava nei simboli biblici della paternità e della filialità significati sconosciuti al linguaggio comune.

Poiché quei simboli riassumono la fede cattolica, Freud irretì in tronco il mistero di Cristo e del Cristianesimo.

Sappiamo che il titolo di « Figlio » essenzializza l'identità di Gesù, l'ipostasi divina del Verbo umanatosi, i personali rapporti dell'Uomo-Dio col Padre celeste.

Sappiamo che Gesù, il « Figlio », Incarnazione redentrice in atto, ha reso noi *figli adottivi* per grazia, suo Corpo mistico, laddove ci incorpora e concorpora, assimilandoci a Sé, linfa vivificante, causa esemplaristica e finalistica nostra d'intima partecipazione e unione di vita in Dio Padre.

Ciò ha stimolato pure teologi fondamentalmente ortodossi a reinterpretare in chiave edipica la fede cattolica (1).

Ligi al criterio che lega il fantasma-memoria al carro del fantasma-simbolo, applicano il complesso di Edipo, le ricche semantiche innuite dal binomio paternità-filialità, sia al Cristo « Figlio di Dio » in relazione unica col Padre, sia a noi, i redenti, *figli adottivi di Dio*, della cui nuova relazione di grazia in Dio Padre Egli è l'artefice e l'archetipo, anima lo Spirito Santo.

Duquoc e soci avanzano dal presupposto che la Tradizione non abbia scandagliati — nell'immagine trinitaria — i simbolismi del Padre e del Figlio.

---

(1) Cfr. CHR. DUQUOC, *Cristologia*, Brescia 1972, pp. 635-639, 652-659.

Grosse difficoltà avrebbero impedito i sondaggi. Si temeva che le ricche semantiche di quei simboli, arcane e torbide, ledessero l'unità del Dio Trino. Processioni e relazioni furono le sole categorie gnoseologiche usate a definire le tre Persone in seno alla Trinità. Conseguentemente, disatteso il termine « Figlio », invalse la voce di « Verbo ».

Ma — ecco il *punctum dolens* — il « Verbo » non designa se non l'eterna Parola di Dio, l'Idea esaustiva dell'Essere. Il Cristo quindi, Verbo umanatosi, Rivelazione del Padre a noi uomini, è Luce e non Vita.

Così, unilateralizzando i dogmi, la Tradizione di due millenni non ha saputo né potuto rispondere, siccome si conviene, all'istanza più imperiosa del Cristianesimo: in che modo la fede chiarisca ed esplichi — a livello di esistenzialità, o esperienza di vita — l'ipostasi divina dell'unigenito Figlio, i rapporti personali col Padre celeste di Gesù, l'Uomo-Dio, e, in ultimo, la filiazione di grazia degli uomini redenti, fratelli in Cristo.

A una tal istanza sopperisce oggi, in chiave edipica, sui binari di Freud, ma con le debite cautele e un'opportuna rettifica, la teologia esistenziale (2).

Il Duquoc batte pedissequo la falsariga di Ricoeur, aperto ai motivi freudisti di J. M. Pohier, di A. Vergote, di E. Levinas, di S. Leclaire e di D. Vasse, seppur più attento a non storcere la fede cattolica.

Ha l'aria e l'enfatico sussiego d'ammannirci un Cristianesimo in novità di quadri inediti, eclatanti, senz'accorgersi di ripetere dottrine che hanno la polvere dei secoli, il sigillo d'un'ininterrotta e unanime tradizione di Fede. Di suo, purtroppo, non offre se non spunti e risvolti ambigui, ligio com'è a sistemi antipodici alla fede cattolica.

Subito balza agli occhi l'infondatezza del presupposto. Il Duquoc o non conosce la teologia classica o turlupina i lettori ignari. E' falso che la Tradizione non abbia scandagliati — nell'indagine trinitaria — i simbolismi del Padre e del Figlio, il Verbo Vita, nativamente e autonomasticamente in sé, partecipatamente in noi.

## Dio Trinità di Vita

In forza della Trinità Dio attinge vita, è la Vita, sicché illumina e lievita la formula del cosmo, non più incognita densa di misteri.

Secondo la felice intuizione di Ilario di Poitiers, la Trinità rompe la solitudine. Il Dio Uno e Trino è un cosmo infinito, vivo ed attivo al culmine. Realtà primigenia, Necessità e Libertà, di cui i polimorfi aspetti del nostro cosmo specchiano scialbi la proiezione «ad extra ». Il riflusso di Dio nel cosmo adombra il fluire di Dio in se medesimo, lad-

(2) Cfr. CHR. DUQUOC, *o.c.*, pp. 638-39.

dove i rapporti trinitari effigiano la rete di scambi tra le creature, le leggi, i cicli multipli di materia e di spirito.

Tempo di Dio la Trinità Santissima: Dio Padre, Dio Figlio, Dio Spirito, distinti e inconfusi, tre Persone in unità identica di Natura.

Il Padre non procede da nessuno, Principio che non ha principio, inizio radicale di tutta la vita di Dio.

Genera, conoscendosi, in virtù d'un'eterna Parola, l'unigenito Figlio. Adeguata espressione del Padre, il Verbo ha in comune l'una e l'identica natura divina. Estua la Vita. In un empito d'amore perfetto Dio Padre e Dio Figlio si donano l'un l'altro. Da questo mutuo dono sgorga la terza Persona, Dio Spirito, l'Amore ipostatizzato, e lo riempie l'Essere.

L'una, identica e indivisa natura appartiene egualmente ai Tre, che godono di egual eternità, infinità, immensità, plenipotenziarietà, verità, carità e santità.

Ma i Tre fruiscono di doti proprie, distinti, inconfusi: il Padre genera, è termine di filiazione il Figlio e di spirazione lo Spirito, in rapporti precisi, puntualizzati, di reciproca differenziazione.

Staglia un ordine di « origo », caratterizza e scala i rapporti di vita divina, scevro nondimeno di priorità cronologiche, di poziorità ontiche e gerarchiche. Se è in comune ai Tre l'una, identica e indivisa natura, non v'ha dubbio che la distinzione, o reciproca differenziazione di rapporti, esclude la divisione, suppone d'obbligo l'unione. Lungi dallo scalfirla, rinsalda al massimo la semplicità di Dio a mezzo della *trina* unità, sublime armonia che permea e compenetra l'*una* trinità divina.

Estua la Vita. Vita triadica, acme del dinamismo e fastigio di olimpica requie, la più comunicabile e la più autonoma, comunione la più turgida e indipendenza la più alta.

Dio è il Vivente. Le produzioni che si espletano nella natura divina saranno dunque produzioni di vitalità attraverso atti vitali, eterni ed infiniti, sostanziali, in quanto Dio non è se non Spirito: un atto di pensiero e di amore, un prodotto di vita conoscitiva ed affettiva.

Pienezza di Essere, Dio non può che pensare se stesso ed amare se stesso. La natura divina abbraccia col pensiero e coll'amore la natura divina. In globo.

Sennonché dal pensare che fa Dio se stesso insorgono un Pensante ed un Pensiero, mentre, all'unisono, dall'amare che fa Dio se stesso insorgono un Amante ed un Amore. Trattasi di termini relativi opposti d'origine, irriducibili, distinti, ma di conserva avvinti in consustanzialità di pienezza d'Essere, dell'una, identica e indivisa natura divina posseduta in comune.

E' la Trinità Santissima! Il pensiero sostanziale di Dio divampa in Pensiero personale, il Verbo, l'unigenito Figlio, e l'amore sostanziale in Amore personale, Dio Spirito, ipostatizzazione del mutuo dono fra Padre e Figlio. Tre sorgenti di Vita perenne, tre *Io* coeterni e coinfini

« O Luce eterna che sola in te sidi,
sola t'intendi e da te intelletta
e intendente te ami ed arridi » (Par. XXXIII, 124-126).

Semmai l'anima nostra adeguasse nel pensiero l'appannaggio di perfezione del suo essere, volgesse ed esaurisse lì il proprio amore, diventerebbe trinità, conclusa triplice in sé: sostanza che si riconosce e si ama in piena, simultanea cognizione e dilezione, ternarizzata e ancor più una.

Labbreggia vaga l'analogia. In noi l'essere è gonfio di limiti, si avvicendano aleatori il pensiero e l'amore. In Dio, ove tutto è Dio, la pienezza di Essere fa sì che il pensiero e l'amore incidano sostanziali, siano Dio, e si ipostatizzino in un Pensiero ed in un Amore personali, distinti dalla Fonte da cui procedono.

L'atto puro del pensarci e dell'amarsi ritma il dinamismo di Vita in Dio. Diremmo, col lessico dei filosofi, che Dio si oggettivizza pensandosi e ritorna su di sé amandosi. Dà un'espressione al pensiero, sboccio ed effluvio all'amore. Esprime il pensiero in un Verbo immanente, improntandolo e polarizzandolo in un'immagine di se stesso. Spira l'amore in una insufflazione di fuoco, suggellandola con un bacio e deponendola in un pegno.

Pienezza di Essere, Atto puro, tutto e sempre in atto, Dio è in eterno il suo infinito pensiero ed è in eterno il suo infinito amore: non genera il Verbo *per* potersi conoscere, ma *perché* si conosce; non effonde l'Amore Spirito *per* potersi amare, ma *perché* si ama.

Di più. La conoscenza di Dio inalvea in chiave di realtà, oltre che idealmente, la natura divina. Il Verbo quindi, espressione della conoscenza di Dio, è un'immagine reale del Padre, e non un nudo verbo ideale, *verbum mentis*. Nel Verbo cioè si riflette e si riproduce la natura divina.

E non basta. Sebbene abbia in comune l'una, identica natura divina, il Verbo n'è condomino in maniera diversa dal Padre: la possiede in quanto la *riceve* da Lui, a titolo di Verbo, termine relativo opposto d'origine, alla stregua che il Padre n'è condomino in quanto la rivendica *originaria*, a titolo di Principio, e la *comunica* teso ad imprimerla ed esprimerla nel Verbo.

In ultimo, ipostasi dell'amore, lo Spirito incorona la Trinità. In Dio l'amore del Padre e del Figlio non è se non la bontà della natura divina, ch'essi amano l'uno nell'altro e che ambedue posseggono. Ai fini di render fecondo un tal amore, attestazione efficace, pratica e dialettica, Padre e Figlio irradiano — mediante il loro amore ed entro il loro amore — in un prodotto immanente, pegno reale, stupendo bacio di vita, la loro comune bontà e natura divina.

Termine relativo opposto d'origine, effusione d'ogni bontà che sostanzia la natura divina, Spirazione, Pegno, Bacio, Dio Spirito possiede l'una divinità a titolo specifico e individuo, n'è condomino a mo' di *Spirito* dinanzi al Padre e al Figlio che lo spirano.

## ABBONAMENTI

| | | |
|---|---|---|
| Italia | L. | 18.000 |
| Estero | L. | 25.000 |
| Sostenitore | L. | 50.000 |

L' abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

**L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.**

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 200 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l' abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten Internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

**UNA COPIA**

**L. 5.000**